



Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1964

PASTOR BONUS

73. Jahrgang



V 106 a

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

1967 P 249



**Trierer Theologische Zeitschrift**

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium  
der Theologischen Fakultät in Trier

unter der Schriftleitung von Prof. Dr. A. Adam, Prof. Dr. W. Breuning,  
Prof. Dr. H. Groß und Prof. Dr. E. Iserloh im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier

# INHALT DES JAHRGANGES 1964

## I. AUFSÄTZE

|   |         |
|---|---------|
| Backes, Ignaz: Die Gnadenlehre bei Nikolaus Cusanus, eine Skizze  | 211—220 |
| — Theologische Grundlagen der 1963 erfolgten Konzilsdiskussion über die Kirche  | 271—284 |
| Bartz, Wilhelm: Der Theologe in der dogmatischen Sicht von M. J. Scheeben   | 65—81   |
| Berg, Ludwig: Zum theologischen Menschenbild  | 350—362 |
| Breuning, Wilhelm: Der Beitrag des Nikolaus von Kues zum Religionsgespräch der Gegenwart  | 221—233 |
| Fischer, Balthasar: Die erste Frucht des Konzils. Pastoralliturgische Überlegungen beim Inkrafttreten der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils am ersten Fastensonntag 1964 | 82—91   |
| — Das Rituale Romanum (1614—1964). Die Schicksale eines liturgischen Buches   | 257—271 |
| Groß, Heinrich — Backes, Ignaz: Der Universalismus des Heils A) Nach der Urgeschichte, B) Heilsgnade vor Christus   | 145—160 |
| Groß, Heinrich: Gab es in Israel ein prophetisches Amt?   | 336—349 |
| Haubst, Rudolf: Nikolaus von Kues und die Theologie   | 193—210 |
| Jedin, Hubert: Spätleistungen und Altersdefekte in der Papstgeschichte  | 234—246 |
| Junker, Hubert: Die Erforschung der literarischen Arten und ihre Bedeutung für die Auslegung der Heiligen Schrift   | 129—144 |
| May, Georg: Bestimmungen über die Eingehung und Behandlung von Mischehen in den Ordnungen des deutschen Protestantismus   | 22—44   |
| Repges, Walter: Die Namen Christi in der Literatur der Patristik und des Mittelalters   | 161—177 |
| Schmitz, Heribert: Erwägungen zur Gesetzgebungstechnik der Bischofskonferenzen  | 285—301 |
| Seelhammer, Nikolaus: Zur Diskussion um die Frage der Geburtenbeschränkung  | 92—107  |
| Stockmeier, Peter: Bischofsamt und Kircheneinheit bei den Apostolischen Vätern  | 321—335 |
| Volk, Hermann: Maria, Mater credentium  | 1—21    |

## II. KLEINERE BEITRÄGE UND BERICHTE

|  |         |
|--|---------|
| Arens, Anton: Die neuen Glaubensbücher für die Grundschule . .   | 108—112 |
| Breuning, Wilhelm: Der Dienst von Brot und Wein<br>für die Eucharistie . . . . .                             | 45—49   |
| Hofmann, Linus: Zur Mischehenfrage . . . . .   | 50—53   |
| Iserloh, Erwin: Unbeachtete Quellen zur Beilegung<br>des Kulturkampfes . . . . .                             | 178—189 |
| May, Georg: Zu Ehescheidung und Wiederverheiratung<br>in protestantischer Sicht . . . . .                    | 301—308 |
| Mußner, Franz: Die Religionen als Thema der Theologie —<br>neutestamentlich gesehen . . . . .                | 247—248 |
| Reifenberg, Hermann: Die deutsche „Vermahnung“ beim Buß-<br>sakrament in den Alt-Mainzer Ritualien . . . . . | 363—372 |
| Ziegler, Josef Georg: Sakrale Weißstickereien des Mittelalters . .   | 113—115 |

## III. BESPRECHUNGEN

|   |     |
|---|-----|
| Anciaux, Paul: Das Sakrament der Buße (Breuning) . . . . .  | 381 |
| Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte.<br>15. Jahrg. (Pauly) . . . . .  | 252 |
| Die Apostelgeschichte. Übers. u. erklärt v. G. Stählin (Mußner) .   | 192 |
| Babin, Pierre: Die Glaubenskrisen der Jugend (Nastainczyk) . . . .  | 122 |
| Bereiths, Gustav: Die Musikpflege am kurtrierischen Hofe<br>zu Ehrenbreitstein (Schuh) . . . . .  | 315 |
| Berg, Ludwig: Von der Liebe (Seelhammer) . . . . .  | 61  |
| Berning, Vincent — Neuenzeit, Paul — Schlette, Heinz Robert:<br>Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit (Breuning) . . . . .             | 380 |
| — Bibel im Jahr '65 (Breuning) . . . . .  | 374 |
| Biemer, Günter: Die Berufung des Katecheten (Nastainczyk) . . . .   | 384 |
| Bihler, Johannes: Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang<br>der Apostelgeschichte (Mußner) . . . . .                                       | 55  |
| Bloechlinger, Alex: Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft (Hofmann)  | 121 |
| Bodzenta, Erich: Industriegebiet im Wohlstand (Weyand) . . . . .  | 376 |
| Bohlender, Rolf: Dom und Bistum Speyer (Pauly) . . . . .  | 54  |
| Botte, B. u. andere: Das Konzil und die Konzile (Iserloh) . . . . .   | 310 |
| Bours, Johannes: Das Jesusgebet. Eine Hinführung (Zander) . . . .   | 315 |
| Breuning, Wilhelm: Die Hypostatische Union in der Theologie Wilhelms<br>v. Auxerre, Hugos v. St. Cher und Rolands v. Cremona (Backes) . . . | 58  |
| Brinktrine, Johannes: Die Lehre von den Letzten Dingen. Die Lehre<br>von der Kirche (Breuning) . . . . .                                    | 379 |
| Brunner, Paul SJ: L'euchologie de la Mission de Chine (Reifenberg) . .  | 256 |
| Casel, Odo: Mysterium der Ekklesia (Breuning) . . . . .   | 383 |

|   |     |
|---|-----|
| Congar, Yves M.-J.: Tradition und Kirche (Breuning) . . . . .   | 379 |
| Daniélou, Jean: Wege zu Christus (Breuning) . . . . .   | 383 |
| Deissler, Alfons: Die Psalmen. I. Teil (Groß) . . . . .   | 190 |
| — Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese (Haag) . . . .  | 249 |
| Dubois, Marguerite: Die Brücke des Verstehens (Adam) . . . . .  | 373 |
| Eissfeldt, Otto: Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der<br>Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen und pseud-<br>epigraphenartigen Qumrānschriften (Haag) . . . . . | 249 |
| Flick, Maurizio — Alszeghy, Zoltan SJ: Il Vangelo della Grazia<br>(Breuning) . . . . .  | 381 |
| Fuchs, Josef: Katholische Kirchengeschichte (Pauly) . . . . .   | 117 |
| Gemmel, Wilhelm SJ: Der Konvertitenunterricht (Adam) . . . . .  | 320 |
| Gerhardsson, Birger: Memory and Manuscript (Mußner) . . . . .   | 190 |
| Goddijn, W.: Kirche als Institution (Weyand) . . . . .  | 374 |
| Golubiew, Antoni: Briefe an Freund Jan. Wenn man beten will<br>(Nastainczyk) . . . . .  | 123 |
| Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner (Breuning) . . . . .   | 377 |
| Gregor von Nazianz: Die fünf theologischen Reden (Stockmeier) . . . .   | 311 |
| Haas, Johannes: Der Ursprung des Lebens (Breuning) . . . . .  | 380 |
| Haibach-Reinisch, Monika: Ein neuer „transitus Mariae“ des<br>Pseudo-Melito (Breuning) . . . . .  | 381 |
| Hang, Thaddäus: Grundzüge des chinesischen Volkscharakters<br>(Reifenberg) . . . . .  | 317 |
| Hirschmann, Johannes SJ: Mater et Magistra lateinisch, deutsch,<br>italienisch (Berg) . . . . .   | 320 |
| Hopfenbeck, Gabriel: Beichtzuspruch und Beichterziehung<br>(Nastainczyk) . . . . .  | 374 |
| Huenermann, Peter: Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton<br>Staudenmaier (Breuning) . . . . .   | 383 |
| Israel in der katechetischen Unterweisung (Groß) . . . . .  | 63  |
| Jaeger, Werner: Das frühe Christentum und die griechische Bildung<br>(Matheus) . . . . .  | 56  |
| Jahrbuch des Instituts für Sozialwissenschaften der<br>Westfälischen Wilhelmsuniversität Münster. Hrsg. von J. Höffner und<br>W. Heinen (Weyand) . . . . .                                    | 375 |
| Jedin, Hubert: Der Abschluß des Trienter Konzils 1562/63 (Iserloh) . .  | 116 |
| Jeremias, Gert: Der Lehrer der Gerechtigkeit (Mußner) . . . . .   | 117 |
| Johannes XXIII. Leben und Werke (Iserloh) . . . . .   | 117 |
| Kallen, Gerhard: Die handschriftliche Überlieferung der concordantia<br>catholica des Nikolaus v. Kues (Haubst) . . . . .   | 116 |
| Kampmann, Theoderich: Licht in der Nacht. Die adventlich-weihnacht-<br>liche Botschaft (Adam) . . . . .   | 308 |

|   |     |
|---|-----|
| Kirchgässner, Alfons: Im katholischen Kontinent (Iserloh) . . . . .   | 311 |
| Klimsch-Grabinski: Leben die Toten? . . . . .   | 383 |
| Kolping, Adolf: Katholische Theologie gestern und heute (Breuning) . .  | 380 |
| Kuss, Otto: Auslegung und Verkündigung (Mußner) . . . . .   | 251 |
| Kutsch, Ernst: Salbung als Rechtsakt im AT und im alten Orient (Groß)   | 189 |
| Kyll, Nikolaus: Pflichtprozessionen und Bannfahrten im westlichen Teil<br>des alten Erzbistums Trier (F.-J. Heyen) . . . . .                                | 54  |
| Lackmann, Max: Mit evangelischen Augen, Bd. II (Breuning) . . . . .   | 379 |
| Lactantius: Divinae Instructiones (Matheus) . . . . .   | 253 |
| Landersdorfer, Simon Konrad, Jungmann, Josef A., Wagner,<br>Johannes: Die Konstitution des II. Vat. Konzils „Über die heilige<br>Liturgie“ (Adam) . . . . . | 256 |
| Lang, Albert: Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen<br>Scholastik (Breuning) . . . . .   | 379 |
| Legler, Erich — Kässer, Rita: Jesus kommt. Blätter für Kommunion-<br>kinder (Nastainczyk) . . . . .   | 308 |
| Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7 (Groß) . . . . .  | 189 |
| Liturgiegestalt und Vollzug. Festschrift Pascher (Adam) . . . . .   | 384 |
| Lohfink, Norbert SJ: Das Hauptgebot. Eine Untersuchung lit. Einlei-<br>tungsfragen zu Dtn 5—11 (Groß) . . . . .   | 55  |
| Loretz, Oswald: Gottes Wort und menschliche Erfahrung (Haag) . . . .  | 249 |
| Marx, August: Zur Theologie der Wirtschaft (Seelhammer) . . . . .   | 59  |
| Metz, Johannes Bapt.: Christliche Anthropozentrik (Lorscheid) . . . .   | 57  |
| — Armut im Geiste (Lorscheid) . . . . .   | 58  |
| Metz, René: Das Kirchenrecht (May) . . . . .  | 125 |
| Miller, Josef SJ: Gewissensbildung. Sehen — Urteilen — Handeln<br>(Seelhammer) . . . . .  | 59  |
| — Lebensstandard, Lüge, Straßenverkehr. Christ im Alltag (Seelhammer)   | 60  |
| Moser, Georg: Die Botschaft von der Vollendung (Adam) . . . . .   | 62  |
| Mühlen, Heribert: Der Heilige Geist als Person (Breuning) . . . . .   | 378 |
| — Una Mystica Persona (Breuning) . . . . .  | 378 |
| Müller, Iso: Die churrätische Wallfahrt (Brück) . . . . .   | 312 |
| Müller, Lothar: Tod und Auferstehung Jesu Christi und des Christen<br>in ihrer Beziehung zueinander (Breuning) . . . . .                                    | 379 |
| Neotestamentica et patristica. Oscar Cullmann zu seinem<br>60. Geburtstag (Mußner) . . . . .  | 314 |
| Neuhäusler, Engelbert: Anspruch und Antwort Gottes (Mußner) . . . .   | 119 |
| Neumann, Johannes: Der Spender der Firmung in der Kirche des<br>Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums (May) . . . . .                          | 125 |
| Newman, John Henry: Entwurf einer Zustimmungslehre (Breuning) . . .   | 383 |

|  |     |
|--|-----|
| Noldin, H. SJ: Summa Theologiae moralis De principiis (Seelhammer)   | 60  |
| Obermann, Heiko — Courtenay, William: Gabrielis Biel Canonis Misse Expositio (Breuning)                              | 377 |
| O'Brien, John A.: 100 Fragen über den katholischen Glauben (Rotter)  | 316 |
| Pagani, Virginia: Die Apostelgeschichte den Kindern erzählt (Adam)   | 63  |
| Pauly, Ferdinand: Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier (Brück)                                    | 251 |
| Piesch, Herma: Mystik (Backes)   | 255 |
| Pohlmann, Constantin: Verkündigung an die Jugend (Adam)  | 122 |
| Prümm, Karl SJ: Diakonia Pneumatos. Theologie des zweiten Korintherbriefs (Mußner)                                   | 191 |
| Rahner, Karl: Schriften zur Theologie Bd. V (Breuning)   | 377 |
| Ratzinger, Joseph: Das Konzil auf dem Weg (Breuning)   | 381 |
| Ranke-Heinemann, Uta: Von christlicher Existenz (Breuning)   | 378 |
| Régamey, Pie Raymond OP: Die Welt der Engel (Breuning)   | 383 |
| Rodewyk, Adolf SJ: Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum (Nastainczyk)                        | 124 |
| Roeper, Anita: Die anonymen Christen (Backes)  | 255 |
| Rozemond, Keetje: Notes marginales de Cyrille Lucar dans un exemplaire du grand catéchisme de Bellarmin (Reifenberg) | 309 |
| Kardinal Saliège: Schriften zum geistlichen Leben (Zander)   | 315 |
| Scheffczyk, Leo: Christliche Weltfrömmigkeit (Breuning)  | 380 |
| Scherer, Georg: Absurdes Dasein und Sinnerfahrung (Berg)   | 319 |
| Schillebeeckx, E.: Personale Begegnung mit Gott (Breuning)   | 376 |
| Schlette, Heinz-Robert: Der Anspruch der Freiheit (Seelhammer)   | 60  |
| Schlier, Heinrich: Der Brief an die Galater (Mußner)   | 120 |
| Schmaus, Michael — Läpple, Alfred: Wahrheit und Zeugnis (Breuning)   | 376 |
| — Katholische Dogmatik Bd. 2,1 — 2,2 — 4,1 (Breuning)  | 380 |
| Schmidt, Kurt: Kardinal Pietro Gasparis Einfluß auf die Spruchpraxis der Sacra Romana Rota in Ehesachen (May)        | 317 |
| Schnackenburg, Rudolf: Die Kirche im Neuen Testament (Mußner)  | 118 |
| Schovenberg, Renatus OP: Unser Ich unter der Lupe (Reifenberg)   | 373 |
| Schrift und Tradition. Hrsg. v. der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie (Breuning)                          | 382 |
| Schüller, Bruno SJ: Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht (May)   | 127 |
| Schulz, Johannes Josef: Bionome Geschlechtsentfaltung, theonome Geschlechtsgestaltung (Seelhammer)                   | 62  |



|   |     |
|---|-----|
| Seelsorge zwischen gestern und morgen (Weyand) . . . . .  | 376 |
| Semmelroth, Otto SJ: Die Welt als Schöpfung (Breuning) . . . . .  | 382 |
| Siepen, Karl CSSR: Vermögensrecht der klösterlichen Verbände (May) . . . . .  | 126 |
| Siewerth, Gustav: Die christliche Erbsündenlehre (Breuning) . . . . .   | 380 |
| Staatslexikon, Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Bd. 7 (Hofmann) . . . . .   | 64  |
| Stählin, Wilhelm — Lerche, Joh. Heinrich — Fincke, Ernst —<br>Klein, Laurentius — Rahner, Karl: Das Amt der Einheit (Breuning) . . . . .            | 379 |
| Stelzenberger, Johannes: Syneidesis bei Origenes (Ziegler) . . . . .  | 253 |
| — Syneidesis, conscientia, Gewissen (Matheus) . . . . .   | 254 |
| Texte der Kirchenväter. Zweiter Band (Stockmeier) . . . . .   | 312 |
| Thüsing, Wilhelm: Herrlichkeit und Einheit (Mußner) . . . . .   | 251 |
| Trefzer, Friedrich: Für die Kranken (Zander) . . . . .  | 314 |
| Troisfontaines, Roger SJ: Ich sterbe nicht (Nastainczyk) . . . . .  | 317 |
| Valks, Hans: Psychoanalyse und Sittlichkeit im Spiegel kirchlicher Ver-<br>lautbarungen (Seelhammer) . . . . .                                      | 61  |
| Vericel, Maurice: Cyrill von Jerusalem (Stockmeier) . . . . .   | 312 |
| Vogel, Gustav L.: Seltsame Menschen (Adam) . . . . .  | 373 |
| Wagler, Roland: Der Ort der Ethik bei Friedrich Gogarten (Seelhammer) . . . . .   | 61  |
| Walter, Eugen: Selig, die im Herrn sterben (Zander) . . . . .   | 314 |
| Weiler, A. G.: Heinrich von Gorkum (Iserloh) . . . . .  | 310 |
| Weiser, Arthur: Einleitung in das Alte Testament (Haag) . . . . .   | 250 |
| Weyand, Alfons: Formen religiöser Praxis in einem werdenden In-<br>dustrieraum (Hofmann) . . . . .  | 120 |
| Willig, Irene: Geschaffene und ungeschaffene Gnade (Breuning) . . . . .   | 378 |
| Winklhofer, Alois: Das Dorf in der Gefährdung (Hofmann) . . . . .   | 64  |
| Würbel, Werner: Handbuch zum neuen österreichischen Katechismus<br>der katholischen Religion. II. Teil: Unser Leben in Gott (Nastainczyk) . . . . . | 309 |
| Ziegler, A. W.: Jahrbuch 1963 für altbayrische Kirchengeschichte (Pauly) . . . . .  | 252 |
| Zimmerli, Walther: Das Gesetz und die Propheten (Haag) . . . . .  | 249 |
| Zsindely, Endre: Krankheit und Heilung im älteren Pietismus<br>(Seelhammer) . . . . .   | 62  |

10 / 11-12  
Bibliotheca Seminaris Clericalis  
19. Mai 1964  
\* Treviso

HEFT 1

JANUAR/FEBRUAR 1964

3. JAHRGANG PASTOR BONUS

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON DER  
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER

IN VERBINDUNG MIT DER  
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT  
DER UNIVERSITÄT MAINZ

X 21 935 F

PAULINUS-VERLAG TRIER



# INHALT

## AUFSÄTZE

- Hermann Volk, Mainz*  
Maria, Mater credentium 1 - 21
- Georg May, Mainz*  
Bestimmungen über die Eingehung und Behandlung von Mischehen in den Ordnungen des deutschen Protestantismus 22 - 44

## KLEINERE BEITRÄGE

- Wilhelm Breuning, Trier*  
Der Dienst von Brot und Wein für die Eucharistie 45 - 49
- Linus Hofmann, Trier*  
Zur Mischehenfrage 50 - 53

## BESPRECHUNGEN

- Kirchengeschichte, Bibelwissenschaft, Philosophie - Dogmatik,  
Moraltheologie, Katechetik, Soziologie 54 - 64

## EINGESANDTE SCHRIFTEN

---

### Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, und Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Rudolfinum.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 18 DM zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft 3 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Fleischstraße 61-65, Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

# Maria, Mater credentium

Von Bischof Professor Hermann Volk, Mainz

## I.

Nach dem vorgesehenen Arbeitsplan kommt im Konzil auch das Mariologische zur Sprache. Ein mariologisches Schema liegt vor. Es muß jedoch durch das Konzil erst erörtert werden; dabei könnte es freilich inhaltlich erheblich verwandelt werden. Daß das Mariologische im Konzil zur Sprache kommt, ist auch unter ökumenischem Gesichtspunkt nicht unter allen Umständen zu bedauern. Denn nach wie vor sind wir von unserem Selbstverständnis aus dem Glauben her der Auffassung, daß unser spezifischer Beitrag zur Annäherung der getrennten Christen mit dem Ziel der Wiedervereinigung, das nicht etwa aufgegeben ist, nicht dadurch zu leisten ist, daß wir das Katholische reduzieren, vielmehr dadurch, daß wir das Katholische in seiner vollen Katholizität denken, lehren und tun.

Dies ist nicht der Entschluß, im Konzil und auch sonst keinerlei Rücksicht auf die von uns getrennten Christen, welche zum Teil uns in größerem Abstand von Christus und seiner Heilstat sehen als wir sie, zu nehmen. Denn in einer geschichtlichen Situation, in welcher wie wohl noch nie seit der Reformation die Geister und die Herzen durch die Spaltung betroffen und zur Annäherung bereit sind, ist es durchaus zu verantworten und es drängt sich sogar auf, alles Vermeidbare, was die Spaltung vergrößern könnte, zu vermeiden. Andererseits müssen wir die Wiedervereinigung auf der Basis der unverkürzten Botschaft von Christus und von seinem Heilswerk erstreben; auf keiner Seite hat jemand das Recht und es ist wohl auch niemand dazu bereit, etwas zu verschweigen, was er als Bestandteil der christlichen Wahrheit und Wirklichkeit betrachtet.

Die damit sofort und unlösbar verbundene Aufgabe besteht aber darin, die kirchliche Lehre so zu sagen, daß sie in ihrer Katholizität zum Ausdruck kommt, in ihrem theologischen Gehalt also auch von jenen wenigstens verstanden werden kann, welche sich und dasselbe anders ausdrücken, mit anderen Kategorien arbeiten. Das ist ja möglich, das hat es in der christlichen Theologie durchaus gegeben. Denn diese hat sich im zweiten christlichen Jahrtausend vielfach anderer begrifflicher Hilfsmittel bedient als im ersten. Diese begrifflichen Hilfsmittel sind oft durchaus variabel, ihr Gebrauch deckt sich nicht mit dem Glaubensinhalte selbst. Es gibt wohl keine Glaubenswahrheit, die man nicht auch mit anderen begrifflichen Hilfsmitteln und Worten theologisch zum Ausdruck bringen könnte. Immer aber ist die Katholizität, die möglichst umfassende Dar-

stellung des einzelnen und seines Zusammenhanges mit dem Ganzen die Bedingung, aber auch die Basis der konkreten Glaubwürdigkeit.

In dieser Situation, in welcher das Konzil zwar kritisch, aber nicht ohne Hoffnung von vielen anderen Christen beachtet und beobachtet wird, kann darum doch die Zuversicht bestehen, daß die Einbeziehung der Mariologie in die Konzilsthematik nicht notwendig als rücksichtslos betrachtet wird und auch nicht zu einer Vertiefung der Spaltung führen muß. Denn wie wir selbst bereit sind, uns und unsere Position angesichts der reformatorischen Fragen an uns ständig zu überprüfen, so können ja auch wir die Hoffnung haben, daß sorgfältige Aussagen über die Mutter des Herrn, welche von dem Konzil zweifellos ebenso gründlich überprüft werden wie alles andere, die wir also für theologisch möglich und als Beschreibung des Heilshandelns Gottes und der Heilsfrucht betrachten, der evangelischen Theologie vor einer schnellen Verwerfung doch zu denken geben.

Daß wir es mit der Offenbarungswahrheit leicht nehmen, kann man uns ja nicht gut vorwerfen. Uns ist die Glaubenswahrheit sicher nicht weniger wichtig als der reformatorischen Theologie. Angesichts der inner-evangelischen Uneinheitlichkeit in nicht wenigen Glaubensdingen, selbst bei einzelnen, noch verhältnismäßig profilierten Gruppen, kann die Einheitlichkeit des Glaubensgutes für die evangelische Theologie, mit oder ohne Bedauern, dort nicht die Bedeutung haben, welche sie nach katholischer Auffassung hat, sowohl als Bedingung der Einheit der Kirche wie auch in ihrer Tragfähigkeit für diese Einheit. Einheit im Glauben ist für uns kein bloßer Wunsch, sondern eine erfüllte Bedingung der Einheit der Kirche, wie das Konzil eindringlich und unübersehbar zeigt. Wenn wir also die Glaubenswahrheit so ernst nehmen, dann kann man annehmen, daß unsere Glaubensaussagen zu denken geben und nicht leicht als theologische Torheit oder als menschlicher Übermut abgetan werden. Wenn das auch für die Mariologie gilt, und es gilt für sie, dann könnte gewiß jedwede mariologische Aussage des Konzils solche enttäuschen, welche mariologische Aussagen immer für ein Unglück halten; sie könnten aber auch, gut fundiert, formuliert und plaziert, den Gedanken ermöglichen, daß die katholische Mariologie, wenn schon in Teilen, dann vielleicht auch als Ganzes nicht so abwegig ist, wie manche meinen.

In irgendeinem Umfange muß es Mariologie geben, und zwar grundlegend im Zusammenhang mit der Christologie. Als Mutter des Herrn kommt Maria unübersehbar im Hellsplan Gottes vor; in diesem Zusammenhang ist Maria in der Schrift beschrieben. Als Mutter des menschgewordenen Sohnes Gottes ist Maria Gottesgebärerin, wie das Ephesinum sagt, so daß diese mariologische Aussage nach den Bekenntnisschriften noch als ein gemeinsamer mariologischer Glaubensinhalt betrachtet wer-

den kann. Die Jungfrauengeburt glauben wir der Schrift. Lk 1, 42: „Du bist gebenedeit unter den Weibern und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes“, verbindet ohne Zögern sehr Verschiedenes mit dem — katholischen — „und“. „Siehe, von nun an werden alle Geschlechter dich selig preisen“ (Lk 1, 48), muß durch die Kirche wahrgemacht werden. Lk 2, 49.50: „Warum habt ihr mich gesucht? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist? Sie aber verstanden nicht, was er ihnen mit diesen Worten sagen wollte“, bezeichnet den Vorgang und diese Worte für Maria als ebenso unverständlich wie für Joseph. Die Hochzeit zu Kana, Jo 2, 1 ff. muß in die Mariologie, in welchem Sinne auch immer, einbezogen werden, ebenso Mt 12, 46 ff und ähnliche Stellen: „Und er streckte seine Hand nach seinen Jüngern hin aus und sprach: ‚Sieh da, meine Mutter und meine Brüder! Denn wer den Willen meines himmlischen Vaters erfüllt, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter‘“ (Mt 12, 49.50). Das alles und mehr in der Mariologie zusammenzufassen ist nicht ganz leicht; es macht eben Mariologie nötig. Die damit gegebene Aufgabe kann aber nicht durch Abstriche und nach dieser oder jener Seite hin vereinfacht werden.

Nun gibt es gewiß mariologische Dogmen, welche so explizit wie die oben genannten Dinge in der Schrift nicht enthalten sind, wenn sie auch nicht ohne die Beanspruchung der Schrift hätten aufgestellt werden können. So sehr durch solche Dogmen, besonders von der Immaculata Conceptio und der Assumptio, die theologische Methode auch beansprucht ist, so sind diese Dogmen inhaltlich sehr wichtig, nicht nur für die Mariologie, sondern auch für die theologische Anthropologie; das soll später andeutend gezeigt werden. Durch diesen Zusammenhang mit der Anthropologie gewinnt die Mariologie noch an Bedeutung. Das ist sehr wohl möglich. Denn die Dogmen stellen ja nicht nur den geoffenbarten Glaubensinhalt fest; die Dogmen haben auch die Funktion eines Maßstabes, sie sind ein regulatives Prinzip für die gesamte Glaubenswirklichkeit, die nicht restlos in das Dogma eingeht. Nicht jedes biblische Wort kann zum Dogma werden. Was aber im Glaubensbereich nicht Dogma ist, muß doch sein Maß erhalten durch die Nachbarschaft und den Zusammenhang mit dem Dogma. Man kann also auch außerhalb des Bereiches des strengen Dogmas nicht alle Zügel schießen lassen und sich dann damit entschuldigen, die Kirche habe hier keine Verantwortung, da es sich hier nicht um Dogma selbst handle. Die regulative Funktion der Dogmen in ihrem Gesamtzusammenhang ist in der Mariologie besonders wichtig, weil das Emotionale der Frömmigkeit, das sich in der Mariologie verständlicherweise besonders leicht entfaltet, hier leicht auch zu Glaubensaussagen drängt. Da die Mariologie den von uns getrennten Christen vielfach besonderer Grund zum Anstoß ist, das Konzil seinerseits aber eine ökumenische Inten-

tion hat, wird das Konzil in seinen mariologischen Aussagen besonders zur Erhellung des einzelnen aus dem Zusammenhang des Ganzen verpflichtet sein.

Da es aber im Glaubensbereich Inhalte gibt, die nicht selbst Dogma sind, sind auch durch das Konzil theologische Aussagen von hoher Bedeutung möglich, ohne daß damit neue Dogmen beabsichtigt oder faktisch gegeben wären. Solche Formen konziliarer Aussagen resultieren nicht aus der Absicht, Dogmatisierungen um jeden Preis zu vermeiden; sie sind vielmehr in der Zuversicht begründet, daß theologische Aussagen sinnvoll sind, wenn sie die Dogmen verdeutlichen und entfalten, und also in den Dogmen selbst ihr inneres Maß haben. Es gibt ein weites Feld solcher theologischer Aussagen, welche konziliar unterstrichen werden können. Das zeigen ja auch die Enzykliken, welche nicht neue Dogmen verkünden und doch weder nutzlos noch überflüssig sind.

In diesem Sinne kann das Konzil mariologische Aussagen ins Auge fassen, die nicht Dogmen sind und es auch nicht werden sollen, die ihr Maß aber an dem gesamten katholischen Dogma haben und einen echten Beitrag zur Mariologie, zur Ekklesiologie und zur christlichen Anthropologie darstellen können. Ein Versuch zu einer mariologischen Aussage, die nicht Dogma, aber doch sinnvoll ist, soll hier vorgelegt bzw. erweitert werden<sup>1</sup>, indem Maria in ihrer Gläubigkeit beschrieben und als Mutter der Glaubenden des Neuen Bundes bezeichnet wird.

## II.

1. Die mariologischen Dogmen sagen alle etwas aus, worin Maria sich von uns mehr oder weniger unterscheidet. Es sind aber auch mariologische Aussagen möglich und sinnvoll, ja nötig, nach welchen Maria sich von uns nicht, oder nicht grundsätzlich unterscheidet. Man muß auf solche Aussagen Wert legen. Die anderen Aussagen, die Dogmen, beschreiben zwar das außerordentliche Heilshandeln Gottes an Maria, so daß sie der Ehre Gottes dienen. Durch eine Ausschließlichkeit solcher Aussagen würde jedoch der tatsächliche Zusammenhang, in welchem Maria mit uns steht, zurücktreten; wichtige Seiten der Mariologie blieben unberücksichtigt, jene nämlich, welche Maria durchaus auf unserer Seite und im Pilgerstande zeigen. Maria ist aus unserer Mitte, eine von uns, darum gehört sie zu uns und wir zu ihr. Das schmälert nicht ihre Privilegien, läßt sie vielmehr noch deutlicher erscheinen, weil mit der Betonung ihres Pilgerstandes der Ausgangspunkt bezeichnet wird, in welchem Maria von der Gnade Gottes erreicht ist. Nur so ist Maria für uns zugleich Beispiel in ihrem Pilgerstand und in ihrer Verherrlichung Verheißung der eschatologischen Vollendung.

<sup>1</sup> Vgl. Gott alles in allem. Mainz, 1962, S. 145 ff.



2. Die grundsätzliche Einordnung der Mutter Gottes in die Menschheit, in das neue Gottesvolk, findet darin besonderen Ausdruck, daß Maria als Mutter des Herrn wie wir im Pilgerstand lebt und damit, wie wir, grundsätzlich im Glauben und nicht im Schauen, in der Hoffnung und nicht im Besitze ist. Wie von uns, so gilt von ihr: „Auch wir selbst, die wir den Geist als Erstlingsgabe besitzen, seufzen in unserem Inneren und erwarten, daß wir zu Kindern Gottes angenommen und unser Leib erlöst werde. Durch Hoffnung sind wir ja gerettet worden. Hoffnung aber, welche man sieht, ist keine Hoffnung mehr; denn, wie kann einer hoffen, was er schon erfüllt sieht. Wenn wir aber hoffen auf das, was wir nicht sehen, so erwarten wir es in Geduld“ (Röm 8, 23—25). Glauben können und glauben müssen ist eine sehr genaue Markierung des Standortes, des Pilgerstandes nämlich, in welchem der Mensch so angesprochen ist, daß er im Glauben der Anrede durch Gott antworten soll und ihr im Glauben entspricht. Das ist Pilgerstand, weil der Mensch darin angerufen und unterwegs ist zu einer andersartigen Verfassung, des Endstandes nämlich, diesen aber als den *status visionis* in keiner Weise vorwegnehmen kann.

3. Maria, die Mutter des Herrn, hat dieses Wesentliche und Durchgreifende mit uns gemeinsam, daß sie wie wir zunächst im Pilgerstand und darin im Glauben und nicht im Schauen lebt. Der Glaube der Mutter Maria ist in der Schrift ausdrücklich bezeugt. Elisabeth sagt zu ihr: „Selig, die geglaubt hat, daß in Erfüllung gehen werde, was ihr vom Herrn gesagt worden ist“ (Lk 1, 45). In der Verkündigung muß eine hohe Beanspruchung an sie gelegen haben, derart, daß die Annahme der Botschaft nicht nur Entgegennahme einer Mitteilung ist, sondern der volle Glaubensgehorsam, die Zustimmung mit sich selbst. Bei Zacharias muß auch eine Beanspruchung solcher Art vorgelegen haben; aber er hat nicht ganz entsprochen. Denn er wird bis zur Geburt des Johannes stumm, nicht nur zum Zeichen, daß in Erfüllung gehen werde, was ihm gesagt wurde, sondern auch, weil er den Worten des Engels „nicht geglaubt“ hat (Lk 1, 20). Marias Frage dagegen ist offenbar nicht als Zweifel gedacht. Das „Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort“ (Lk 1, 38) ist dann die volle Zustimmung zu der Botschaft, ihr Annehmen im Glauben, sich selbst vorbehaltlos einschließend, dem Willen Gottes hingebend.

Die Mutterschaft ist also offenbar nicht nur eine leibliche Funktion. In der Botschaft des Engels ergeht an sie nicht nur eine Mitteilung, sondern eine Botschaft in der Art des Wortes Gottes, welches im Glauben Annahme fordert. Annahme bedeutet nicht nur den Glauben, daß Gott das verwirklichen kann, sondern auch die uneingeschränkte Bereitschaft, sich durch Gott uneingeschränkt beanspruchen zu lassen. Das „Sklavin“ des griechischen Textes heißt jedenfalls mehr als das Anerkennen einer Wahr-

heit. Darin begibt sie sich selbst in die Verfügung Gottes. Und das ist Glaube, und dieser ist die Bedingung dieser Mutterschaft.

4. Der Glaube, in welchem Maria sich als die Sklavin des Herrn bezeichnet, ist der Glaube im biblischen umfassenden Sinn. Dieser Glaube ist ein vorbehaltloses Verfügen des Menschen über sich selbst als Antwort auf die Anrede Gottes, hinein in die noch und bis zum Ende unübersehbare Beanspruchung durch Gott. Dieser Glaube ist umfassend, weil der Mensch darin nicht nur über seinen Verstand verfügt, in dem er die unbegreifliche, aber geoffenbarte Wahrheit annimmt, vielmehr verfügt er über sich selbst und ganz, insofern er sich dem Willen Gottes überantwortet.

Gott offenbart in der Offenbarung nicht nur Wahrheiten. Offenbarung geschieht immer im Zusammenhang mit dem gnadenhaften Heilswillen Gottes, und dieser Heilswille ist immer Bundeswille Gottes, der in der Offenbarung nicht nur geoffenbart wird, sondern in der Offenbarung immer auch selbst aktualisiert wird. Darum ist Offenbarung in der Wahrheit und durch die Wahrheit immer offenbar werdender Bundeswille Gottes und damit auch Selbstmitteilung Gottes.

Die Antwort des Menschen auf die Offenbarung ist der Glaube. Glaube nimmt nicht nur die Offenbarungswahrheit an, Glaube anerkennt vielmehr auch immer den Bundeswillen Gottes; im Glauben begibt sich der Mensch antwortend, als Angesprochener, insofern als zweite Person in den Bund mit Gott. Damit ist aber die Situation des Menschen, sein Standort vor Gott grundlegend geändert. Im Bund mit Gott wendet er sich von der Sünde ab und Gott zu; er ist in dem Bund, den Gott mit ihm eingeht, und damit im Heil.]

Dieses Angesprochensein durch Gott in der Offenbarung führt unvermeidlich in die kritische, in die Entscheidungssituation schlechthin. Denn der Mensch kann nun nicht mehr in die Neutralität eines Nichtangesprochenen zurückkehren — wenn es diese überhaupt gibt —, er muß sich vielmehr nun entscheiden. Es gibt keine andere Entscheidung gleichen Ranges als diese, ob der Mensch die Offenbarung Gottes anerkennt, damit aber auch seine Erlösungsbedürftigkeit und die Notwendigkeit der Bekehrung, um in den Bund mit Gott einzugehen. Gewiß kann der Mensch sich nicht aus sich selbst für den Bund mit Gott entscheiden, schon weil er ein Sünder ist, sondern nur aus der Gnade Gottes, die in einer wesentlichen und unentbehrlichen Form schon im Angesprochensein durch Gott selbst liegt. Trotzdem ist der Mensch durch und durch und unvergleichlich beansprucht, wenn er sich entscheidet, wenn er im Glauben auf die Anrede Gottes antwortet. Glaube aus Gnade bedeutet nicht, daß nicht mehr der Mensch, sondern Gott, etwa der Heilige Geist, der uns gegeben ist (vgl. Röm 5, 5), Subjekt dieses Glaubens wäre. Der Mensch ist es, der

in der Gnade (vgl. Mt 16, 17) glaubt und der Mensch ist es, der dann im Bund mit Gott ist.

Wir wissen nur zu gut, daß der von uns geforderte Glaube nicht leicht einen solchen Durchgriff hat, daß wir in jeder Hinsicht Gott gehören, so nämlich wie Gott den Bund mit uns will, unser Gott sein will. Wir beten mit Selbstverständlichkeit im Rosenkranz, daß Gott in uns den Glauben mehre, und mit dem Mann im Evangelium müssen wir sagen: „Ich glaube, Herr. Hilf meinem Unglauben“ (Mk 9, 24). Mehrfach wird in der Schrift von dem Kleinglauben der Apostel gesprochen (z. B. Mt 6, 30; 8, 46; 16, 8). Von Maria dagegen hören wir derartiges nicht. Sie hat den Glaubensgehorsam (vgl. Röm 1, 5; 15, 18; 16, 27) bei der Verkündigung und weiterhin durch ihr Leben geleistet. Sie muß nicht, wie Zacharias, verstummen; im Gegenteil, sie wird selig gepriesen um ihres Glaubens willen. Sie hat geglaubt, sie hat zur Botschaft und der in ihr geforderten Hingabe ja gesagt. Mit diesem Beitrag oder wie man dies auch nennen mag, daß sie geglaubt hat, ist sie positiv eingegangen in die Heilsgeschichte, in die Kulmination des Heilshandelns Gottes an uns in der Menschwerdung des Sohnes Gottes aus Maria, der Jungfrau, die seine Mutter wurde.

5. Damit wird auch erkennbar, daß Mt 12, 46—50 („Wer den Willen meines himmlischen Vaters erfüllt, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter“ V. 50) und Lk 11, 22.23 nicht antimarianisch gedeutet werden können. Denn in beiden Fällen wird die Meinung zurückgewiesen, schon die leibliche Verwandtschaft bedinge eine größere Nähe zu Christus, einen Vorrang im Reiche Gottes. Das entspricht der Argumentation der Pharisäer für sich aus ihrer leiblichen Abstammung von Abraham. Tatsächlich steht die Mutter des Herrn in seinem öffentlichen Leben, wider menschliches Erwarten, das in der genannten Stelle zum Ausdruck kommt, im Hintergrund und nicht im Vordergrund. Das braucht aber keine radikale Absage an eine Bedeutung der Mutterschaft unter ihren wahren, aber verborgenen Bedingungen zu bedeuten, auch nicht, daß Maria also keinerlei Funktion haben könne und dürfe. Wohl aber bedeuten diese Stellen, daß eine mögliche Bedeutung der Mutter noch anders begründet werden muß und auch anders begründet ist und auch eine andere Gestalt hat als die hier erwartete. Sie ist anders begründet, weil die Mutterschaft im leiblichen Sinne allein nicht hinreicht, um eine Bedeutung zu haben im Reiche Gottes; wohl aber hat ihre Mutterschaft Bedeutung mit dem Glauben, welcher die unerläßliche Bedingung ihrer Mutterschaft ist. Diese Bedingung aber war von den Juden nicht erkannt. Ihre Bedeutung im Reiche Gottes hat aber auch eine andere Gestalt, weil die Erfüllung der messianischen Verheißung in der Knechtsgestalt des Herrn allem, was im Reiche Gottes und das heißt in der Nachfolge Jesu Bedeutung hat, auch eine andere Gestalt gibt als sie menschlich zu erwarten ist. An den



genannten Stellen wird also nicht jegliche Bedeutung der Mutterschaft Mariens zurückgewiesen, wohl aber die Auffassung der Juden, welche den Glauben als Bedingung nicht erkannten noch anerkannten.

6. Die ersten Schritte zur Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Verkündigung der Geburt des Vorläufers an Zacharias und die Verkündigung an Maria beanspruchen die Empfänger dieser Heilsbotschaft im Glauben. Das ist nicht überraschend; handelt es sich doch um Offenbarung Gottes, die immer nur im Glauben als Offenbarung anerkannt und angenommen ist. Der so anhebende Neue Bund gründet wie der Alte Bund auf der Offenbarung des Bundeswillens Gottes und erfordert immer den Glauben. Glaube ist auch im Neuen Bund erfordert, weil auch dieser noch nicht die Vollendung im Schauen ist, sondern Glauben ohne zu sehen, Hoffen auf das, was noch nicht ist. Die Kulmination der Offenbarung in der Menschwerdung mindert also nicht die Notwendigkeit zum Glauben; sie ist hier noch gesteigert, weil der Gottessohn in der Knechtsgestalt erscheint bis hin zum Tode am Kreuz. Jedenfalls sind der Alte und der Neue Bund charakterisiert und innerlich verbunden durch die Offenbarung, welche den Glaubensgehorsam fordert.

Nach der Schrift ist Abraham der Prototyp des Glaubenden. In seinem Glauben hebt der spezielle Bund Gottes mit dem auserwählten Volk der Heilsgeschichte an. Im Römerbrief wird daher Abraham der Vater der Glaubenden genannt: „Er sollte der Vater aller unbeschnittenen Gläubigen sein, so daß auch ihnen die Gerechtigkeit angerechnet wird, und er sollte auch der Vater der Beschnittenen sein, nicht bloß derer, welche die Beschneidung haben, sondern auch derer, welche den Fußstapfen des Glaubens nachwandeln, den unser Vater Abraham vor der Beschneidung hatte. Nicht durch das Gesetz wurde die Verheißung dem Abraham oder seiner Nachkommenschaft, daß er Erbe der Welt sein soll, sondern durch die Glaubensgerechtigkeit“ (Röm 4, 11—13). In diesem Glauben ist Abraham Stammvater des Volkes, nicht nur der zwölf Stämme, vielmehr Vater des Volkes, das im Glauben an die Verheißung das alttestamentliche Gottesvolk ist. In der Auseinandersetzung mit Christus berufen sich die Pharisäer für ihre Selbstrechtfertigung also zu Unrecht auf die Abstammung von Abraham, weil sie diesem im Glauben nicht folgen.

Das Neue Testament nimmt die Glaubensforderung des Alten Bundes für den Neuen Bund durchaus und unvermindert auf. Das zeigt sich nicht nur in dem hohen Glaubensanspruch, welcher in der Botschaft an Zacharias und Maria liegt; er wird auch von Christus erhoben, und die Apostel beschreiben die unersetzliche Bedeutung des Glaubensgehorsams. Wegen dieser Kontinuität ist Abraham in seinem Glauben Vorbild auch für den Neuen Bund. Das 11. Kapitel des Hebräerbriefes rühmt die From-

men des Alten Bundes als die Glaubenden, die als „eine Wolke von Zeugen“ (Hebr 12, 1) uns Vorbild und Trost sind.

7. Wenn die Schrift Abraham „Vater der Glaubenden“ nennt, dann kann auch Maria in gleicher Bedeutung die Mutter der Glaubenden genannt werden. Denn wie Abraham zu Anfang des Alten Bundes, so hat Maria zu Anfang des Neuen Bundes dem Anruf Gottes in vorbehaltlosem Glaubensgehorsam entsprochen und damit die alte Reihe der Glaubenden vollendet und die neue begonnen. Wenn Maria Mutter der Gläubigen genannt wird, so ist damit einerseits die Bedeutung des Glaubens für sie wie für uns betont, und auch kommt damit zum Ausdruck, daß sie dem Glaubensanspruch entsprochen hat. Abraham ist und heißt „Vater der Gläubigen“ nicht nur, weil er am Anfang des auserwählten Volkes steht, sondern auch und besonders deshalb, weil er, als ein Vorausbild des himmlischen Vaters in unerhörter Weise beansprucht, schon am Anfang einen Höhepunkt des alttestamentlichen Glaubens darstellt, so daß er Urbild und Urform dieses Glaubens ist. So hat auch Maria nach Zacharias nicht nur am Anfang, ja im Unterschied zu dem kleingläubigen Zacharias und zu den kleingläubig genannten Aposteln dem Anspruch Gottes durch ihren Glauben so voll entsprochen, daß, wie Abraham die alttestamentliche, so sie die neutestamentliche Kulmination des Glaubens darstellt und auch insofern Mutter des Glaubens oder der Glaubenden genannt werden kann.

Der Glaubensanspruch als Bedingung der Empfängnis blieb nicht auf diesen allerersten Anfang beschränkt. Maria mußte im Schatten des Messias in Knechtsgestalt sowohl sein wie auch ihr Leben von der Geburt des Sohnes im Stall bis zu seinem Tode am Kreuze im Glauben annehmen. Zweifellos mußte sie auch darüber hinaus glauben; denn wie vorher Christus in seinem Werk, so ist für sie auch der jungen Kirche gegenüber Glaube notwendig, um in ihr unter Makeln und Runzeln die Frucht des Kreuzestodes und die Braut Christi in einer verborgenen Herrlichkeit zu erkennen. Ohne Lücke und Ausnahme war ihr Leben auf Glauben und nicht auf Schauen gestellt. Wir haben aber keinen Grund, daran zu zweifeln, daß sie ihren Glauben der Verkündigung in allen und immer wieder neuen Erprobungen und Beanspruchungen mit der Gnade Gottes durchgehalten hat.

Ihr völliges Verschwinden aus der biblischen Bezeugung der ersten Kirche gleich nach Beginn der Apostelgeschichte spricht nicht gegen ihren vorbildlichen Glauben und seine Bedeutung für die Kirche. Maria hatte, wenn auch Funktion, so doch kein Amt in der Kirche; und es entspricht der Knechtsgestalt Christi und der pilgernden Kirche überhaupt, daß sie, wie wir alle, in dieser Welt im Glauben leben muß, und daß die Bedeutung ihres Glaubens weder für sie noch für andere in dieser Zeit geschaut werden kann. Die meisten Apostel sind in ihrer Tätigkeit ja doch auch

fast völlig dem Gesichtskreis der Kirche entschwunden, und doch haben sie alle einzeln und im Zusammenhang eine konstitutive Bedeutung für die Kirche. Wenn also Maria später unerwähnt bleibt, können wir sie doch mit gutem biblischem Fundament in Parallele zu Abraham ‚Mutter der Glaubenden‘ nennen, weil der Glaube auch im Neuen Testament seine Bedeutung unvermindert und lückenlos bewahrt und Maria Vorbild und Urbild des Glaubens auch für das neue Gottesvolk ist.]

### III.

Wenn man Maria mit guter biblischer Begründung und als neutestamentliche Parallele zu Abraham „Mater credentium“, Mutter der Glaubenden oder der Gläubigen nennen kann, scheint das für die Mariologie klärend, ordnend und theologisch fruchtbar zu sein. Denn als Mutter der Glaubenden wird Maria einerseits im Zusammenhang mit uns beschrieben, nämlich in der gleichen Beanspruchung des Glaubens, in der auch wir stehen, andererseits wird aber auch die besondere Weise zum Ausdruck gebracht, in welcher sie diesem Anspruch entsprochen hat. Auch auf die mariologischen Dogmen fällt unter diesem Gesichtspunkt mehr oder minder viel Licht, so daß sich die Mariologie als ganze in einem gewissen Sinne entspannt, nicht etwa deshalb, weil sie reduziert wäre, sondern, weil Maria dadurch einerseits den Gläubigen überhaupt eingeordnet, andererseits aber auch von ihnen unterschieden wird. Denn als Glaubende ist sie eindeutig uns zugeordnet, aber als Mutter der Glaubenden oder auch des Glaubens wird sie in ihrer Besonderheit beschrieben. Überzeugende Einordnung und Unterscheidung kann aber nur nützen. Denn es ist ja unsere Überzeugung, daß die katholische Mariologie, recht gedacht und recht gesagt, eine Hilfe und nicht eine Belastung ist. Darum sei das Gemeinte noch ein wenig verdeutlicht, nämlich die Bedeutung des Glaubens im Pilgerstand und der Zusammenhang der mariologischen Dogmen mit der Gläubigkeit der Mutter Christi.

1. Mit „Mater credentium“ für den Neuen Bund ist eine Betonung des Glaubens gegeben, welche dem biblischen Befund über die Bedeutung des Glaubens durchaus entspricht. Diese Bezeichnung Mariae führt also in ein zentrales Element der Heilswirklichkeit, was dafür spricht. Denn in der Schrift ist der Glaube als Fundament und Wurzel des Heiles nachdrücklichst betont; und zwar ist der Glaube da nicht nur *sacrificium intellectus*, soviel das auch schon ist, wie die *analysis fidei* zu zeigen vermag. In der Schrift ist Glaube meist doch wesentlich mehr, nämlich *fides caritate formata*, ein Glaube nämlich, in welchem der Mensch auf Gottes Angebot in der Offenbarung mit sich selbst antwortet, in welchem der Mensch sich dem Gott zuwendet, der in seinem Bundeswillen seine Barmherzigkeit mit

uns, seinen Willen, sich selbst mit uns selbst zu verbinden und damit seine Liebe zu uns offenbart. Da Gott uns in der Offenbarung nicht nur Wahrheiten offenbart, vielmehr in den Wahrheiten sich selbst, nicht nur etwas für uns tut, sondern in dem etwas sich selbst uns zuwendet, sich selbst mit uns verbindet, ist der Glaube als Antwort auf diese Herwendung Gottes auch nicht nur ein Annehmen von Wahrheiten, sondern in diesem Annehmen unsere volle Zuwendung zu Gott, Glaube ist nicht nur ein Tun von etwas, sondern unsere Hinwendung zu Gott, der sich zuerst zu uns hergewendet hat. Dieses ist das Element der Liebe im Glauben, daß der Mensch über sich auf Gott hin verfügt, antwortend sich selbst ganz Gott zuwendet. So ist auch das „Siehe, ich bin die Magd des Herrn“, nicht nur ein Annehmen einer Botschaft, sondern Glaube, in welchem der Mensch so und derart über sich verfügt, daß er Gott über sich verfügen läßt.

Dieser Glaube hat seine fundamentale Bedeutung für den Christen nicht nur in der Rechtfertigung, vielmehr durch das ganze christliche Leben. Obwohl wir immer wieder auf Sündenvergebung und darin auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen sind, bedeutet das doch nicht, daß das geistliche Leben des Christen ganz und nur nach der Rechtfertigung als Modell zu denken wäre. Trotzdem bleibt der Glaube notwendig, weil der Pilgerstand in dieser Zeit für uns unüberwindlich ist, so daß wir in dieser Zeit nicht schauen können und also auf den Glauben angewiesen sind, und weil die Hingabe an Gott im Glauben nie überflüssig wird, selbst wenn in der Gottesschau der Glaube aufhört, bleibt die Hingabe, die Liebe bestehen. So ergibt der Glaube in dem biblischen umfassenden Sinn die Grundstruktur des christlichen Lebens.

Ja, man kann trotz aller denkbaren Erfahrungen sagen, daß wir um so mehr auf den Glauben angewiesen sind und im Glauben wachsen müssen, je mehr wir uns auf Christus zuordnen; und umgekehrt, je mehr wir im Glauben — *fides caritate formata* — wachsen, um so ähnlicher werden wir Christus. So bleibt Maria trotz ihrer einmaligen, unüberbietbaren und unerreichbaren Christusnähe immer die Glaubende; auch sie muß im Glauben ausharren für diese Zeit. Daß Maria nicht nur im Anfang glaubte, vielmehr auf den Glauben angewiesen blieb, erleichtert uns aber das Ausharren in der Zeit. Dieses Ausharren wird uns ja immer wieder dadurch erschwert, daß wir eine Auflockerung des Pilgerstandes durch Erfahrung ohne Glauben erhoffen. Daß wir glauben müssen, ist aber keine Disqualifizierung. Auch bei Maria, der Mutter des Herrn, die ohne Sünde war, gab es keine Verminderung des Glaubens. Sie mußte von Anfang an und immer neu und noch mehr glauben, bis hin zum Kreuz, bis an ihr eigenes Ende. Darum sehen wir uns, die wir von der „Wolke der Zeugen“ aus dem Alten Testament umgeben sind, auch von Maria, Vorbild und mehr des Glaubens für das Neue Testament, ermuntert, für die Zeit im

Glauben zuversichtlich auszuhalten, bis der Herr kommt. Denn indem wir auch Maria als Glaubende erkennen und beschreiben, erkennen und beschreiben wir den Glauben als Grundstruktur des Pilgerstandes, weil der volle Glaube, in welchem der Mensch sich an Gott hingibt, die Weise ist, dem sich in der Offenbarung an uns hingebenden Gott zu antworten und in dem heilshaften Gnadenbund mit Gott zu stehen. In Maria sehen wir, im Unterschied zu uns, diesen Glauben in ihrem Pilgerstand vollendet mit allen Verheißungen, die mit dem Glauben verbunden sind. Selig, die ohne Kleinglauben geglaubt hat.

Glaube ist dann also nicht, jedenfalls nicht nur in unserer Sündigkeit begründet. Denn obwohl zwar mit jeder Form von Sündigkeit auch eine Unsichtigkeit für Gott und das Göttliche verbunden ist, gehört Glaube doch zum Pilgerstand überhaupt, auch ohne Sünde. Denn Glaube ist zwar nicht Schau, aber doch die spezifische Anerkennung des sich offenbarenden Gottes. Darum wird im Pilgerstand der Glaube durch nichts überflüssig gemacht, auch durch keine Gnade, sondern erst durch den kommenden Herrn, der dem Pilgerstand selbst und damit auch dem Glauben ein Ende setzt durch das Schauen. Zugleich ist Glaube aber auch die weltüberwindende Hinordnung des Menschen auf den gekommenen und auf den kommenden Herrn. „Denn was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt. Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube“ (1 Jo 5, 4.5).

2. Auch die mariologischen Dogmen erscheinen unter dem Aspekt der Gläubigkeit der Mutter des Herrn in einem spezifischen Licht. Die Gläubigkeit zeigt Maria in ihrer Hinordnung auf ihre Mutterschaft und damit in ihrer Funktion im Heilsplan Gottes. Dieser Funktion sind alle mariologischen Dogmen zugeordnet, die damit in ihrem inneren und insofern erhellenden Zusammenhang deutlich werden.

a) Die zentrale mariologische Aussage ist und bleibt die des Ephesinums, *θεοτόκος*, Gottesgebärerin. Maria ist nicht um ihrer selbst willen geehrt und im Evangelium genannt, vielmehr um ihrer Funktion und Beanspruchung willen in dem Heilsplan Gottes, welcher in der Menschwerdung kulminiert. Sie ist vorhergesehen und vorherbestimmt zur Mutter des menschwerdenden Sohnes Gottes. Diese Bestimmung schließt ihre Beanspruchung im Glauben ein, weil sie nicht nur leiblich beansprucht ist, vielmehr in dem Glaubensgehorsam die Offenbarung annimmt, dem Willen Gottes mit ihr zustimmt. Dieser Glaubensgehorsam ist gewiß kein Werk; er ist aber hinsichtlich der Beanspruchung nicht schwächer als ein beliebiges Werk, ganz besonders deshalb, weil im Glauben anerkannt wird, daß Gott über uns verfügt. Im Maße des Glaubens wird die Herrschaft Gottes aufgerichtet. In diesem Glauben aus Gnade als personalem Element in der Menschwerdung wird der Mensch einbezogen, ohne daß damit aber eine Abhängigkeit Gottes von den Menschen entsteht, viel-



mehr bekennt der Mensch im Glauben gerade seine Abhängigkeit von Gott. Dies ist charakteristisch für die Weise, in der Gott die Menschen selbst in seinem Gnadenwillen beansprucht, daß Gott in der Gnade seine Herrschaft nämlich nicht etwa aufgibt, vielmehr gerade darin besonders aufrichtet. In diesem Sinne ist das *ancilla Domini* das exemplarische Mittun des Menschen, in welchem der Mensch ganz beansprucht ist und doch keine Abhängigkeit Gottes von dem Menschen entsteht.

Das schließt nicht etwa aus, daß Maria geehrt wird. Denn daß sie dem Willen Gottes, der Herrschaft Gottes in ihrem Glaubensgehorsam Raum gegeben hat, qualifiziert sie zugleich, obwohl es ganz aus Gnade geschieht und der Gnade geantwortet wird. Die Gottesmutterschaft qualifiziert, der Gnade Raum geben qualifiziert. Elisabeth ehrt sie, das Magnifikat bringt es zum Ausdruck und keine der späteren mariologischen Stellen der Schrift reduziert diese Möglichkeit ihrer Ehrung, weil alle späteren Stellen der Schrift nur einen Biologismus abwehren, aber nicht die Anerkennung ihrer Gottesmutterschaft in Voraussetzung und Beanspruchung ihrer Gläubigkeit. Schließlich ist in der Schrift von keinem anderen Menschen wie von ihr gesagt: „Siehe, von nun an werden alle Geschlechter mich selig preisen. Denn Großes hat an mir der Mächtige getan“ (Lk 1, 48.49).

Die Jungfrauengeburt steht mit der Gottesmutterschaft in engstem Zusammenhang. Denn wenn es nicht schon durch den Glauben aus Gnade deutlich wäre, daß Gott durch die Beanspruchung des Menschen nicht in Abhängigkeit von diesem gerät, vielmehr darin seine Herrschaft aufrichtet, so wird dies durch die Jungfrauengeburt unübersehbar klar. Denn dadurch wird verdeutlicht, daß mit der Gottesmutterschaft ein absolut neuer Anfang von oben gesetzt ist. Schon bei den Söhnen Abrahams und des Zacharias wurde die Geburt auf Grund der Verheißung an dem hohen Alter der Eltern kenntlich. Diese Zeichenhaftigkeit wird durch die Jungfrauengeburt nachdrücklich intensiviert, so daß dieses Kind in einen völlig neuen Sinn ‚von oben‘ ist; hier beginnt Gott zu handeln, zwar die Menschen einschaltend, und doch ganz das Eigene tuend.

Karl Barth hat bis in die Dogmatik hinein und gegen Emil Brunner besonders auf der Jungfrauengeburt bestanden, weil sie ihm ein Zeichen dafür ist, daß Gott den Menschen für sich und seine Absichten schlechthin nicht gebrauchen könne. Nur diese Bedeutung hat die Jungfrauengeburt nun doch nicht. Denn wenn in ihr zwar der Vater ausgeschaltet ist, so wird andererseits doch die Mutter einbezogen, nicht nur leiblich, sondern auch geistig. Ohne Gott in ihrem Glauben geistig zu empfangen, hätte sie, wie die Väter sagen, ihn auch nicht leiblich empfangen. Das ändert nichts daran, daß die Jungfrauengeburt das Zeichen des absoluten Neubeginns von oben in der Menschwerdung ist, je-

doch so, daß Maria in ihrem Glauben beansprucht und in ihrer Mutterschaft einbezogen ist.

So stellen diese beiden Dogmen, Gottesmutterschaft und Jungfrauengeburt, eine Einheit dar, welche nicht erst theologisch hergestellt wird. Die Schrift selbst zeigt vielmehr in der Beschreibung der Geburts-geschichte diesen Zusammenhang ganz elementar auf. Gewiß ist nach unserem Ermessen die Jungfrauengeburt keine Bedingung der Menschwerdung Gottes; aber in der faktischen Heilshandlung Gottes gehört die Jungfrauengeburt zur Inkarnation hinzu, weil gerade in der Jungfrauengeburt der absolute Neubeginn von oben dokumentiert ist. Da aber diese beiden Glaubenswahrheiten so eng zusammenhängen, ist diesen beiden der annehmende Glaube der Jungfrau Maria, welchen sie aus Gnade dem gnädigen Willen Gottes zur Menschwerdung entgegenbringt, zugeordnet. Der Glaube ist ein Korrelat zum Handeln Gottes, in welchem aber der Neubeginn von oben nicht etwa reduziert, sondern anerkannt wird. — Aber auch die Dogmen von der Immaculata Conceptio und von der Assumptio stehen damit in Zusammenhang.

(b) Das Dogma von der Immaculata Conceptio, nach welchem Maria schon in ihrer Empfängnis in der Weise der *praeredemptio* vor der Erbsünde bewahrt wurde, ist kaum hinreichend verstanden, wenn diese Bewahrung vor der Erbsünde nur statisch, nur als *pulchritudo* verstanden wird. Die Bewahrung vor der Erbsünde dient auch nicht einer Verselbständigung Marias, sie dient vielmehr ihrer Funktion im Heilsplan Gottes. Gewiß geziemt es, daß jene, welche als Mutter des göttlichen Erlösers vorausgesehen und -bestimmt ist, durch die Gnade vor jedem Makel der Erbsünde und der Sündigkeit überhaupt bewahrt werde. Diese Sündelosigkeit bezeichnet jedoch nicht nur ihre geistliche Würde, sie ermöglicht es ihr auch, ihrer Beanspruchung zum Glauben zu entsprechen, sie ermöglicht ihr im Glauben eine durchgreifende Entscheidung zu einer durchgreifenden Entschiedenheit.

Damit wird durch die mariologischen Dogmen in gewissem Sinne ein positives Bild im Gegensatz zu unserer negativen Verfaßtheit entworfen. Denn obwohl dem Menschen die Erbsünde in allem, was entscheidend von Gott trennt, vergeben ist, leidet der Mensch doch noch unter den Folgen der Erbsünde. Die Erbsünde auch nur gehabt zu haben, führt trotz ihrer Tilgung in der Taufe noch zum leiblichen Tode. Die Erbsünde hat aber auch noch andere Folgen. Sünde trennt nicht nur von Gott. Sünde nimmt dem Menschen auch seine innere Einheit, weil diese nicht im Selbstbezug zu gewinnen ist, vielmehr die Anerkennung der eigenen Kreatürlichkeit in der vollen Hinordnung auf Gott zur Voraussetzung hat. Die vergebene Sünde und Erbsünde trennt uns nicht mehr von Gott. Aber auch ihren Folgen haftet es noch an, dem Menschen die Ganzheit

des Glaubensgehorsams zu einer fraglosen Entschiedenheit zu erschweren. Wenn auch Röm 7, 14 ff. von dem Nichterlösten gilt, so gibt es Elemente davon auch noch in den Erlösten, jedenfalls entschwinden sie nicht mehr oder minder automatisch in der Taufe. Sonst würden die Indikative, in denen die Rechtfertigung in der Taufe beschrieben wird, nicht mit solcher Dringlichkeit zum Imperativ, sonst könnte der Gerechtfertigte nicht wieder sündigen. Gewiß ist es im einzelnen nicht leicht zu entscheiden, was in unserer Verfaßtheit Zeichen unseres komplizierten Wesens ist, oder der Erbsünde oder der Folgen der Erbsünde, oder des Pilgerstandes, und manches bleibt dabei der theologischen Interpretation offen. Zweifellos bleiben in der Konkupiszenz aber Folgen der Erbsünde, welche Thomas von Aquin sogar als die materielle Seite der Erbsünde betrachtet, die es uns erschweren, wenn auch nicht unmöglich machen, eine alles entscheidende Entscheidung so zu treffen, daß wir sie nicht immer wieder mit der Gnade Gottes und unserer Bemühung lebendig halten müssen. Immer wieder beten wir, daß Gott den Glauben mehre, und mit dem Mann im Evangelium können wir sagen: „Ich glaube! Herr, hilf meinem Unglauben“ (Mk 9, 24).

[Wenn nun ‚Immaculata Conceptio‘ bedeutet, daß Maria nicht nur von dem Wesen der Erbsünde, sondern auch von ihren Folgen, soweit sie nicht von Christus angenommen sind, bewahrt geblieben ist, dann schließt das auch ein, daß Maria damit von allen Formen der Nicht-identität mit sich selbst, insoweit sie Folgen der Erbsünde sind, befreit ist und zu einer größeren Ganzheit fähig ist als wir. Das ist dann nicht nur eine mit der Bewahrung von der Erbsünde gegebene Möglichkeit, vielmehr ist Maria auch und gerade dazu von der Erbsünde bewahrt, daß sie diese Fähigkeit zur Ganzheit habe und also in ihrem Glaubensgehorsam durchgreifender als wir, makellos durchgreifend über sich auf Gott hin verfüge. Dann stände also Immaculata Conceptio im Zusammenhang mit ihrer Gläubigkeit. Ihre Gläubigkeit würde durch die Immaculata Conceptio in einem singulären, exemplarischen Sinne ermöglicht, den sie dann auch realisiert hat in dem ‚*ancilla Domini*‘. Auch wenn sie in diesem Augenblick durchaus nicht überschaut hat, was alles ihr an Beanspruchung im Glauben bevorstehen werde, so sind wir doch überzeugt, daß sie, wenn auch in keinem Sinne sehend, doch sich nicht in Reserve und Distanz gehalten hat, vielmehr glaubend den verborgenen Willen Gottes angenommen hat.]

Mit ‚Immaculata Conceptio‘ verbindet sich nun möglicherweise aber auch ein Sinn von unversehrter Jungfrau, welcher gerade ihre Intaktheit Gott gegenüber meint. Wir nennen Maria ja gelegentlich in besonderem Sinne die Tochter des himmlischen Vaters. Das bedeutet dann nicht etwa nur, sie sei das Geschöpf des himmlischen Vaters, vielmehr dies, daß sie



durch seine Gnade das heile Geschöpf ist, die makellose Braut im Sinne des Hohen Liedes, die vollendete Frucht des Alten Bundes, die Tochter Sion schlechthin, die in und aus der Obhut des Vaters heile Tochter ist. Gewiß ist dies alles nur wirklich als Gnade und in der Gnade. Das darf aber doch nicht hindern, es zu sagen. Gnade ist gewiß zunächst die gnädige Gesinntheit, die Barmherzigkeit und der Bundeswille Gottes, in welchem wir als Kinder angenommen werden. Es gibt aber auch ein qualifizierendes Element in der Gnade, sonst wäre Gnade schließlich nur das Verhalten Gottes zu sich selbst; auch und gerade wenn die Gnade trinitarisch gedacht ist. Gnade qualifiziert auch. Darum ist Maria in der Gnade der Immaculata Conceptio heil, die heile Jungfrau, damit sie im Glaubensgehorsam dem Anruf Gottes entspricht und folgt.

Aus der Treue Gottes zu seinem Volk ist Maria dessen reinste und höchste Frucht, in welcher die heilsgeschichtliche Aufgabe dieses Volkes in gewissem Sinne doch seine Erfüllung findet, ja seine Übererfüllung, weil der von ihr geborene Messias in Sein und Tun, wenn auch nur im Glauben gewußt, jede Erwartung übersteigt. Gewiß ist in Maria diese Erfüllung nur aus Gnade verwirklicht; das schmälert jedoch nicht die Realität, weil die Gnade nicht bei Gott bleibt, vielmehr im Rahmen des Geheimnisses der Gnade als geheimnisvoll enger Zusammenhang mit Christus, als Christus „in uns“ doch in das Sein, Haben und Tun des Menschen eingeht, in dem Maße nämlich, in welchem Gott seine Gnade gibt und in welchem der Mensch sein Ja im Glauben und in Liebe spricht (vgl. Denz 799, Schluß). Aus diesem Grunde ist Maria auch eine echte Frucht des Alten Bundes und der Treue Gottes zu seinem Volk, so daß das Hohe Lied mit Recht auf sie bezogen wird. Dann muß Maria auch eine Bedeutung in einer theologischen Beschreibung des auserwählten Volkes zukommen.

Zusammenfassend ist also zu sagen, daß die Immaculata Conceptio zur Gottesmutterschaft in einer doppelten Beziehung sieht. Einerseits erweist sich die Heiligkeit Gottes darin, daß der Gottmensch von einer Mutter ohne Sünde geboren werden soll; darum ist sie aus Gnade ohne Sünde. Andererseits wird durch die Bewahrung vor der Erbsünde aber auch jener durchgreifende Glaubensakt möglich, welcher in der Verkündigung erwartet und von Maria auch vollzogen wird. Da der Mensch in der Gnade Gottes nicht zum Ding wird, sondern zu einer unüberbietbar personalen Entscheidung aufgerufen und beansprucht ist, hat der Glaube der angeredeten Jungfrau Maria in der Menschwerdung eine nicht zu übersehende Bedeutung; er ist in der Menschwerdung vorausgesetzt und auch — im Unterschied zu Zacharias — geleistet.

Wenn aber Immaculata Conceptio nicht nur statisch der gnadenhaften Verfaßtheit der zukünftigen Gottesmutter dient, sondern auch den

angeforderten Glauben ermöglicht, dann wird damit durch das Gegenbild der aus Gnade Sündelosen ein wichtiger Beitrag zu einer alle Formen der Sünde und Sündigkeit umfassenden Sünderlehre geleistet. Es werden nämlich Formen von Sünde und Sündigkeit deutlich, etwa des Kleinglaubens oder fehlender Ganzheit, die nicht übersehen werden dürfen und die tief mit uns verwurzelt sind, auch wenn die Gnade der Rechtfertigung selbst uns schon erreicht hat. Andererseits wird aber auch deutlich, daß die Vollgestalt des Glaubens im Pilgerstand nicht überhaupt unmöglich ist, wenn sie auch nur aus Gnade möglich ist. Falsch wäre die Auffassung, erst mit der Wiederkunft Christi sei der Mensch in Ordnung zu bringen. In Maria ist vielmehr gezeigt, daß der Mensch bei unvermindertem Pilgerstand durch Gottes Gnade vor Gott makellos sein oder werden kann. Der Pilgerstand ist nicht erst durch die Sünde konstituiert; auch der Urstand ist schon und noch Pilgerstand. Damit ist dann die Meinung auch ausgeschaltet, der Mensch leide im Grunde an seiner Kreatürlichkeit, theologisch gesehen, er könne vor Gott im Pilgerstand überhaupt nicht bestehen. In der konkreten Ordnung ist daran etwas wahr, weil der Mensch tatsächlich ohne Gnade nicht bestehen kann. Dies liegt aber nicht an seiner Kreatürlichkeit, sondern an seiner gnadenhaften Bestimmung. So erweist sich die Lehre von der Immaculata Conceptio als ein erhellender Beitrag zur theologischen Anthropologie.]

c) Wie die Jungfrauengeburt mit der Gottesmutterschaft, so hängt die Assumptio mit der Immaculata Conceptio eng zusammen, wenn auch in anderer Weise. Die Jungfrauengeburt ist ein Zeichen der Gottesmutterschaft, die Assumptio ist eine Folge der Immaculata Conceptio. Der Zusammenhang von Tod und Sünde einerseits, von Gnade und Auferstehung andererseits ist wie die Längs- und Querachse in der ganzen Heilsfrage. Wie die Sünde zum Tode führt, der selbst Zeichen und Bild des ewigen Todes ist, so führt die Gnade unaufhaltsam zur Auferstehung und zum ewigen Leben, das in der Gnade verborgen schon beginnt. Ohne diesen zwingenden Zusammenhang von Gnade und Auferstehung, von Sünde und Tod könnten die Argumente aus Schrift und Tradition den Glauben an die Assumptio nicht hinreichend begründen. So sehr auch die theologische Methode in der Lehre von der Assumptio beansprucht ist, so großartig bekundet der Inhalt dieses Dogmas den Zusammenhang von Gnade und Auferstehung zum ewigen Leben und damit auch den Zusammenhang von Sünde und Tod.

Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias in das jenseitige Leben setzt voraus und schließt ein, daß die Eschata so weit von uns nicht weg sind, wie es die uns unbekannte zeitliche Distanz bis zur Wiederkunft Christi, welche dieser Zeit erst ein Ende setzen wird, uns erscheinen läßt. Zeit und Raum sind, so sehr sie auch für uns trennend

sind, theologisch gesehen, doch hauchdünne Realitäten, d. h. sie bilden für Gott keinen Widerstand. Widerstand gegen Gott, gegen die Entfaltung der Erlösung, ist nur die Sünde. Die Eschata sind mit der Menschwerdung, mit dem Reiche, mit der Gnade Gottes prinzipiell schon gegenwärtig geworden. Es sind jene Realitäten schon gegenwärtig, welche so unaufhaltsam zur Vollendung in jeder Form führen, daß keine Macht der Welt dies aufhalten kann. In dem Dogma von der Assumptio ist die Überzeugung ausgesprochen, daß da, wo keinerlei Sünde ist, die Eschata sich auch durchsetzen, daß da, wo keine Sünde ist, Christus seine Heilsfrüchte schon realisiert, soweit sie nicht erst mit der Wiederkunft und dem Ende der Zeit überhaupt verbunden sind.

Das ist dann freilich gerade die Frage, ob das Dogma von der Assumptio dies nicht tut. Es setzt nämlich voraus, daß die in der Schrift so eindringlich bezeugte Bedeutung der Wiederkunft Christi für jeden Erlösten, für die ganze Welt, durch die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel nicht vorgenommen oder reduziert wird. Das geschieht aber nicht. Denn wenn die Wiederkunft Christi selbst für den durch den himmlischen Vater von den Toten erweckten und in den Himmel zur Rechten des Vaters erhöhten Herrn noch eine Steigerung und erst die Vollendung seiner Verherrlichung bringt, dann gilt das von den Heiligen überhaupt und auch von der schon dem Leibe nach in den Himmel aufgenommenen, gnadenvollen, sündelosen Mutter des Herrn. Es wäre viel zu individualistisch gedacht, wollte man die Vollendung des einzelnen in der Wiederkunft Christi auf seine eigene verklärende Auferstehung von den Toten beschränken. Zur Endvollendung gehört sehr viel mehr, nämlich die Verklärung und Vollendung der ganzen Welt und der Zusammenhang des einzelnen mit allen und mit dem Ganzen. Ist schon in dieser Zeit Heil nicht ohne *κοινωνία*, nicht ohne Gemeinschaft, dann erst recht nicht in der Vollendung. Vollendung ist vor allem Vollendung und Verdeutlichung des Zusammenhanges mit dem Herrn. Die Endvollendung ist *communio sanctorum* auch in dem Sinne, daß jeder zu allem gehört, daß jeder dem Ganzen zugeordnet ist. Denn Heil ist immer auch Zusammenhang; je deutlicher das Heil, um so deutlicher auch der Zusammenhang. Darum ist die pilgernde Kirche nicht ohne die vollendete Kirche. Nach der Apokalypse treten die Heiligen fürbittend für die Kirche auf Erden ein. Aus diesem Grunde rechnen wir auch mit der umfassenden Fürbitte der Mutter Gottes. „Gott alles in allem“ (1 Kor 15, 28) bezeichnet abschließend den Endstand als höchsten Zusammenhang der vollendeten Schöpfung mit Gott und darin mit allem. Wenn es eine Formel für das katholische Verständnis der Welt gibt, dann ist es diese, weil hier Gott in seiner Unvergleichlichkeit bezeichnet ist und zugleich die Schöpfung nicht unterdrückt ist, vielmehr in ihrem geheimnisvoll engen Zusammen-

hang mit Gott anerkannt ist. Der Zusammenhang mit Gott ist für die Schöpfung konstitutiv, aber verschieden nach den verschiedenen Ständen; er ist schon für Schöpfung überhaupt, mehr noch für Schöpfung in der Gnade, erst recht für die Endvollendung geheimnisvoll eng. Im Bewußtsein der absoluten Übermacht und Urmacht Gottes ist es gar nicht leicht, das Sein der Kreatur überhaupt auszusagen; erst recht wird das Eigensein, das Eigentum und der Eigenwert der Kreatur im gnadenhaften Zusammenhang mit Gott in gewissem Sinn gering — „Ich, nicht mehr ich, sondern Christus in mir“ (Gal 2, 20); trotzdem aber ist der Mensch, wie wenig er auch ist, vor Gott nicht nichts, und selbst der Sünder ist in Menschwerdung und Erlösung durchaus ernst genommen. Wenn auch Gnade das Eigensein und den Eigenwert der Kreatur nicht etwa betont, vielmehr ihn in einer Weise, die, wie seit langem bekannt, schwer zu beschreiben ist, außerordentlich zurücktreten läßt, so macht Gnade den Menschen doch nicht zum Ding. Und wenn der Endstand den Zusammenhang mit Gott auch noch steigert, so bleibt doch selbst im Endstand die Kreatur auch Gott gegenüber. Gott alles in allem.

Die Wiederkunft Christi bringt also noch erheblich mehr, als mit der Assumptio für Maria jetzt schon verwirklicht ist. Darum widerspricht die Lehre von der Assumptio nicht der Bedeutung der Wiederkunft Christi. — Übrigens sind die uns umgebenden Eschata, wenn auch nicht in der Weise der Assumptio, so doch in anderer Form, nämlich in der Weise des schon seligen Lebens für alle Heiligen in gewissem Umfange verwirklicht. Denn die Unsterblichkeit, Lebendigkeit und Seligkeit, welche wir von den Heiligen aussagen, ist ja nicht etwa die Unsterblichkeit der unsterblichen Seele und also natürlich; ihre Unsterblichkeit, Lebendigkeit und Seligkeit ist vielmehr eindeutig gnadenhaft, eschatologische Frucht der Erlösung. Insofern ist Maria zwar in ihrer leiblichen Verklärung eine Ausnahme, aber nicht in ihrer Seligkeit überhaupt, sie steht, wie im Pilgerstand durch den Glauben und vieles andere, in der Vollendung durch ihre Seligkeit im Zusammenhang mit allen Heiligen und diese mit ihr.

Der für uns nur in einigen wenigen Punkten beschriebene Endstand der Wiederkunft ist noch für niemand, nicht einmal für Christus ganz erreicht, erst recht nicht für Maria. Darum verleugnet die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel nicht, was in der Wiederkunft Christi noch bevorsteht. Andererseits ist die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel das Zeichen, daß die Erhöhung des Auferstandenen nicht auf ihn beschränkt bleibt, sondern von dem zweiten Adam auf alle übergehen will, die mit ihm gnadenhaft verbunden sind. Die leibliche Aufnahme Marias ist das Zeichen, wie unaufhaltsam die Gnade in Glaube, Taufe und Eucharistie zur leiblichen Auferstehung drängt. Das ist sowohl theolo-

gisch wie anthropologisch von Bedeutung. Theologisch, damit ganz klar werde, daß die in der Endvollendung offenbar werdende Ur- und Übermacht Gottes nicht etwa die Kreatur nahezu zum Erlöschen bringe, was man unter der Formel „Gott selbst! Gott allein!“ gar als eine Form der Ehre Gottes betrachten könnte, vielmehr die Kreatur vollendet. Auch anthropologisch ist die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel bedeutungsvoll. Denn so sehr uns auch die theologische Methode, die hier praktiziert ist, Aufgaben stellt, so bleibt doch unbezweifelbar deutlich, daß die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel im engsten Zusammenhang mit den zentralen Aussagen der christlichen Anthropologie steht und in unserer Zeit, die vielfach und mit vollem Recht aus dem Eigenen ohne Hoffnung ist, ein Zeichen und Zeugnis der weltüberwindenden christlichen Hoffnung ist.

Betrachtet man die mariologischen Dogmen in dem ordnenden Zusammenhang mit der Gottesmutterchaft, und nimmt man hinzu, welche Bedeutung nach dem Zeugnis der Schrift der Glaube Marias dabei hat, dann wird deutlich, daß die Mariologie so etwas wie ein positives Gegenstück des Christen ist, der kleingläubig, in Sündigkeit verschiedenster Art befangen auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen ist und bleibt. In Maria, die zwar einzigartig ist durch ihre Gottesmutterchaft, wird zugleich aber deutlich, was der Christ sein kann und sein soll, und es ist ihm nicht einmal ganz verschlossen, weil der Glaube, Bedingung auch der Gottesmutterchaft, ja auch unser Teil ist, da auch wir zum Bunde angesprochen sind. Denn wer glaubt, ist in dem Maße, in dem er glaubt, dem Herrn Bruder, Schwester und Mutter. Dann ist Maria nicht nur von uns verschieden, wir stehen auch im Zusammenhang mit ihr und sie mit uns. Mariologie zeigt dann nicht nur die über uns erhabene Mutter, in Maria wird uns auch unsere eigene Bestimmung tröstlich vor Augen gestellt.

Mariologie hat mit der Beschreibung der Sündenlosigkeit der Gottesmutter auch eine Funktion in der Sündenlehre. In der Mariologie wird gerade durch die mariologischen Dogmen deutlich, inwiefern wir uns unterscheiden, nicht nur insofern nur sie die Mutter Gottes ist, sondern insofern wir selbst kleingläubig und sündig sind. Auch die Lehre vom purgatorium, von dem „Fegfeuer“, gehört hierher; denn sie zeigt, daß jene Makellosigkeit, die wir bei Maria anerkennen und verehren, auch uns abverlangt wird. Mariologie hat dann einen durchaus legitimen Platz, zunächst in der Christologie von der zentralen Aussage der Gottesmutterchaft her; sie ist aber auch erhellend für die Ekklesiologie wie für die christliche Anthropologie, von der Sündenlehre bis zur Eschatologie.



Solche Erwägungen nähren die nie erloschene Hoffnung, daß auch eine nicht reduzierte, aber umsichtige katholische Mariologie soweit erhellt werden kann, daß sie nicht als Beeinträchtigung der Ehre Christi erscheint, schon deshalb nicht, weil in der Mariologie die Bedeutung des Glaubens und unserer Sündigkeit verdeutlicht wird. — *Mater credentium, ora pro nobis.*

# Bestimmungen über die Eingehung und Behandlung von Mischehen in den Ordnungen des deutschen Protestantismus

Von Professor Georg May, Mainz

Die Kirche ist in der Gestaltung ihres sog. menschlichen Rechts nicht völlig frei. Sie hat vielmehr jener Gestaltung des menschlichen Rechts den Vorzug zu geben, die der Durchsetzung des göttlichen Rechts, d. h. vor allem der Erhaltung des Glaubens, am wirksamsten dient. Im geltenden Mischehenrecht<sup>1</sup> ist diese Forderung nach der optimalen Lösung verwirklicht. Aber gegen dieses Recht gehen gewisse nichtkatholische Kreise zielbewußt und unermüdlich mit immer erneuten Erklärungen an<sup>2</sup>. Der Hauptstoß richtet sich gegen die Verpflichtung zur Eingehung der Mischehen vor dem katholischen Geistlichen (cc. 1094, 1099 CIC), die Forderung nach Leistung der Kautionen bezüglich der Freiheit zur Erfüllung der religiösen Pflichten des katholischen Teils und der Erziehung der Kinder im katholischen Glauben (c. 1061 CIC) und die Bestrafung ungehorsamer Kirchenglieder (c. 2319 CIC).

Es ist nun lohnend, die Ordnungen des Protestantismus im Hinblick auf die Regelung der Mischehen zu untersuchen. Dabei stellt sich heraus, daß der Protestantismus trotz seiner verschiedenen dogmatischen Grundlage zu Bestimmungen kommt, die dem katholischen Mischehenrecht sehr ähnlich sind. Die Abweichungen ergeben sich im allgemeinen notwendig aus dem protestantischen Verständnis von Lehre und Recht. „Das evangelische Eherecht kann durch disziplinäre Maßnahmen das Konubium der Getauften nicht aufheben oder formell einschränken. Es muß Bindungen bekämpfen, welche die Zugehörigkeit des evangelischen Teils zur eigenen Kirche in Frage stellen, muß aber offen sein für die Bewährung des Glaubens in der Mischehe<sup>3</sup>.“

Was dem CIC vorgeworfen wird, nämlich daß seine Regelung zuerst von „prohibitiven Gesichtspunkten“ bestimmt sei und daß seine Vorschriften versuchen, „durch die Festlegung des andersgläubigen Partners

<sup>1</sup> E. Eichmann, Das katholische Mischehenrecht nach dem Codex Iuris Canonici (Paderborn 1921).

<sup>2</sup> Als noch nicht überholte und verhältnismäßig objektive Zusammenstellung der protestantischen Gravamina gegen das katholische Mischehenrecht sei auf C. Mirbt, Das Mischehenrecht des Codex Iuris Canonici und die interkonfessionellen Beziehungen in Deutschland: Festgabe für Karl Müller (Tübingen 1922) 282–300 verwiesen. Für neuere Stellungnahmen vgl. Herder-Korrespondenz 12 (1957/58) 518–523, 13 (1958/59) 205–207, 14 (1959/60) 44, 16 (1961/62) 387 f.

<sup>3</sup> H. Dombois, Art. Mischehe in RGG IV, 3. Auflage (1960) 966. Vgl. auch H. Liermann, Der Eigenweg evangelischen Kirchenrechts: Lutherische Monatshefte 2 (1963) 213–220.

das Problem einseitig zu entscheiden<sup>4</sup>, trifft bei näherem Zusehen auch für die protestantischen Ordnungen zu. Diese erscheinen — abgesehen von den Abweichungen, die sich aus der Eigenart reformatorischer Lehre ergeben — als die wenig veränderte Übernahme der Bestimmungen des kanonischen Rechts. Eduard Eichmann schrieb vor rund vierzig Jahren den Satz: „Tatsächlich gelangt ja auch die protestantisch-kirchliche Gesetzgebung zu einer Behandlung der Mischehen, die sich von der katholischen nicht gerade wesentlich unterscheidet<sup>5</sup>.“ Erik Wolf kann heute in seinem großen Werk „Ordnung der Kirche“ mit noch größerer Berechtigung erklären: „Bei den Mischehen... gelten die gleichen Prinzipien wie im katholischen Bereich<sup>6</sup>.“ Klaus Mörsdorf stellt daher treffend fest: „Daß man dem kanonischen Mischehenrecht den Vorwurf macht, es widerspreche dem Evangelium, ist mir vollends unbegreiflich, zumal die evangelischen Bekenntnisgemeinschaften, wenigstens bei uns in Deutschland, ein Mischehenrecht entwickelt haben, das dem des kanonischen Rechts weitgehend gleichkommt<sup>7</sup>.“

Diese Feststellungen führender protestantischer und katholischer Kirchenrechtler werden im folgenden in Einzelausführungen begründet. Dabei sind nicht zu jeder einzelnen Vorschrift alle in Frage kommenden Belegstellen herangezogen; es genügen charakteristische Beispiele.

## I.

### Grundsätze hinsichtlich der Eingehung von Mischehen

Die katholische Kirche sucht ihre Glieder möglichst vor dem Abschluß von Mischehen abzuhalten (c. 1060 CIC). Sie erteilt Dispens von dem Eehindernis der Bekenntnisverschiedenheit, wenn schwerwiegende Gründe vorliegen und die Kauttionen bezüglich ungestörter Religionsausübung des katholischen Teils und Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben geleistet werden (c. 1061 CIC). Der Abschluß der Mischehen kann gültig nur vor dem katholischen Priester und zwei Zeugen geschehen (cc. 1094, 1099 CIC). Doppeltrauungen sind grundsätzlich unzulässig (c. 1063 CIC).

Die gleichen Grundsätze gelten, *mutatis mutandis*, im Protestantismus. Die evangelischen Landeskirchen warnen vor der Eingehung von Misch-

<sup>4</sup> H. Dombois, Art. Mischehe in RGG IV, 3. Auflage (1960) 965.

<sup>5</sup> Eichmann, Das katholische Mischehenrecht nach dem Codex Iuris Canonici 7.

<sup>6</sup> E. Wolf, Ordnung der Kirche, Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis (Frankfurt am Main 1961) 91.

<sup>7</sup> K. Mörsdorf, Der Codex Iuris Canonici und die nichtkatholischen Christen: AfkKR 130 (1961) 52.



ehen; sie fordern, wenn sie nicht verhindert werden können, den Abschluß vor dem protestantischen Religionsdiener und die Abgabe des Versprechens, die Kinder im Protestantismus zu erziehen.

### 1. Warnung vor der Mischehe.

Die große Bedeutung der Einheit im Glauben wird von den protestantischen Gemeinschaften mit Ernst hervorgehoben. Die Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau beispielsweise erklärt: „Für eine Ehe unter Gottes Wort ist die Gemeinsamkeit im Glauben von entscheidender Wichtigkeit“<sup>8</sup>.

Die Landeskirchen warnen daher ihre Glieder davor, eine konfessionell gemischte Ehe einzugehen<sup>9</sup>. „Es dürfen... die Schwierigkeiten und Nöte nicht verkannt werden, die sich für eine Ehe ergeben werden, wenn die Eheleute verschiedenen christlichen Konfessionen angehören... Darum kann einem evangelischen Gemeindeglied nicht zum Eingehen einer Mischehe geraten werden“<sup>10</sup>. Das Evangelisch-Reformierte Moderamen Berlin-Brandenburg erinnert die Eltern und alle, die es angeht, daran, wie eindringlich die Disziplin XIII, 4 und 20 vor einer Mischehe mit Katholiken warnt<sup>11</sup>.

### 2. Verpflichtung zu protestantischer Trauung und Kindererziehung.

Wenn es den Mahnungen der Religionsdiener und Gemeindemitglieder nicht gelingt, eine Mischehe zu verhindern, dann soll der protestantische Teil auf protestantischer Trauung und protestantischer Erziehung der Kinder bestehen.

#### a) Pflicht.

Die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland richtete am 9. Januar 1958 ein Wort zur Mischehe an die Gemeinden und ihre Glieder<sup>12</sup>. Darin wird vor der Einwilligung in die katholische Trauung und Kindererziehung gewarnt. Das Wort gipfelt in dem Zuruf: „Aus seelsorgerlicher Verantwortung bitten wir unsere Gemeindeglieder: Haltet Eurer evangelischen Kirche die Treue! Laßt Euch

<sup>8</sup> Abschnitt VI Ziff. 3 der Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau vom 29. April 1960 (ABl. EKD 1960 S. 330).

<sup>9</sup> Z. B. Abschnitt VII der Ordnung des kirchlichen Lebens der Braunschweigischen evangelisch-lutherischen Landeskirche i. d. F. vom 17. Mai 1957 (ABl. EKD 1960 S. 249 = ABl. EKD 1957 S. 320). Vgl. Wolf, Ordnung der Kirche 556.

<sup>10</sup> Abschnitt VI Ziff. 3 der Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau vom 29. April 1960 (ABl. EKD 1960 S. 330).

<sup>11</sup> Abteilung B Ziff. 11 der Erläuterungen des Evangelisch-Reformierten Moderamens Berlin-Brandenburg zur Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg vom 30. Juni 1954 (ABl. EKD 1954 S. 319).

<sup>12</sup> ABl. EKD 1958 S. 76.

von niemand zur katholischen Trauung überreden! Gebt nicht um eines falschen Friedens willen Versprechungen ab, die Euch zeitlebens belasten!“

Hier werden also die Protestanten des Rheinlandes zum Widerstand gegen die unverzichtbaren Forderungen aufgerufen, welche die katholische Kirche kraft göttlichen Rechts oder im Dienste desselben bei Abschluß einer Mischehe stellen muß. Positiv ausgedrückt, die Landessynode stellt an die Protestanten des Rheinlandes die gleichen Forderungen wie die katholische Kirche an die ihr Unterworfenen, nämlich die Forderungen auf Trauung und Kindererziehung in ihrer Gemeinschaft.

Dieses „Wort der Kirche“ ist dazu angetan, das Gewissen der Protestanten, die eine Mischehe einzugehen beabsichtigen, zu beunruhigen und den Konflikt in die Mischehe hineinzutragen. Denn daß diese Ansprüche als „Wort der Kirche“ dem katholischen Mischehepartner entgegengehalten werden können, ist klar.

Die gleiche Wirkung ist von der Erklärung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Mischehe vom 5. Juni 1958<sup>13</sup> zu erwarten. Der in dieser Erklärung erkannten Verpflichtung, „für einen echten Frieden zwischen den christlichen Kirchen zu wirken“, wird mit der Erklärung selbst in keiner Weise gedient. Sie fordert die Trauung der Mischehe vor dem protestantischen Religionsdiener. Da diese nur unter bestimmten Voraussetzungen gewährt wird, ist in der Forderung der protestantischen Trauung die Absicht zu sehen, die Erfüllung der Vorschriften des kanonischen Rechts zu vereiteln und die Mischehenleute unter den Einfluß des protestantischen Religionsdieners zu bringen. Das wird mit dem Satz offen zugegeben: „Der evangelische Christ gehört nicht unter das kanonische Recht der römisch-katholischen Kirche.“ Und an anderer Stelle: „Der evangelische Christ ist frei vom Recht der römisch-katholischen Kirche.“

Die Bischöfe der VELKD stellen die gleichen Forderungen wie die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland auf: „Wir bitten alle Evangelischen, die vor einer Ehe mit einem Katholiken stehen: Gebt nicht um eines nur scheinbar billigen Friedens willen Versprechungen ab, die euch zeitlebens belasten! Haltet auch in der Ehe, die ihr schließt, eurer Kirche die Treue! Besteht darauf, daß die evangelische Erziehung eurer Kinder gesichert ist!“

<sup>13</sup> ABI. EKD 1958 S. 231. Vgl. dazu: Katholische Seelsorge und lutherische Mischehe-Erklärung: Herder-Korrespondenz 12 (1957/58) 518—523; Mißverständnisse um die lutherische Mischehe-Erklärung: Herder-Korrespondenz 13 (1958/59) 205—207.

Die Erklärung entspricht dem protestantischen Kirchenrecht. In der Ordnung des kirchlichen Lebens der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands heißt es: „Nichts verbindet die Eheleute so fest wie die Einmütigkeit im Glauben. Die Zugehörigkeit zu verschiedenen Konfessionen macht es den Eheleuten oft schwer, zur vollen inneren Gemeinschaft zu kommen und ihrem Bekenntnis treu zu bleiben. Darum warnt die Kirche ihre Glieder davor, eine konfessionell gemischte Ehe einzugehen. Wollen die Eheschließenden aber auch in ihrer Ehe verschiedenen christlichen Glaubensgemeinschaften angehören, dann wird der evangelische Christ die Treue zu seinem Glauben darin bewähren, daß er auf evangelische Trauung und evangelische Kindererziehung dringt<sup>14</sup>.“

Der Satz „wollen die Eheschließenden aber auch in ihrer Ehe verschiedenen christlichen Glaubensgemeinschaften angehören“ legt die Vermutung nahe, die Ordnung des kirchlichen Lebens der VELKD empfehle dem nichtprotestantischen Partner einer Mischehe, zum Protestantismus überzutreten. Wer die Praxis kennt, weiß, daß sich diese Empfehlung regelmäßig dahin auswirkt, daß der protestantische Religionsdiener dem Katholiken die ihn bei der Einwilligung in die protestantische Trauung und Kindererziehung in der katholischen Kirche treffenden Rechtsfolgen eindringlich vor Augen stellt und ihm zum Übertritt zum Protestantismus rät.

Die Landeskirchen erwarten dementsprechend von ihren Angehörigen, daß sie auf protestantische Trauung und protestantische Kindererziehung dringen<sup>15</sup>. Die Evangelische Kirche von Westfalen erklärt gar: „Es ist Pflicht der Gemeindeglieder, auf evangelischer Trauung und Kindererziehung zu bestehen<sup>16</sup>.“ Selbst die Kirchenordnung der Evangelischen Brüder-Unität bemerkt: „Zu ihr (sc. zur kirchlichen Trauung) sind alle Mitglieder der Brüdergemeinde, die in den Ehestand treten, verpflichtet<sup>17</sup>.“

<sup>14</sup> Abschnitt VII Ziff. 5 der Ordnung des kirchlichen Lebens der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands vom 27. April 1955 (ABl. VELKD 1955 S. 18 = ABl. EKD 1955 S. 257).

<sup>15</sup> Abschnitt VII der Ordnung des kirchlichen Lebens der Braunschweigischen evangelisch-lutherischen Landeskirche i. d. F. vom 17. Mai 1957 (ABl. EKD 1960 S. 249 = ABl. EKD 1957 S. 320); Abschnitt VI Ziff. 3 der Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau vom 29. April 1960 (ABl. EKD 1960 S. 330).

<sup>16</sup> Abschnitt V des Kirchengesetzes über die Ordnung der Trauung in der Evangelischen Kirche von Westfalen vom 12. November 1949 (ABl. EKD 1950 S. 8).

<sup>17</sup> § 68 der Kirchenordnung der Evangelischen Brüder-Unität (ABl. EKD 1963 S. 315).

## b) Leistung der Kautionen.

Die katholische Kirche verlangt vor der Eingehung einer Mischehe das Versprechen des nichtkatholischen Teils, den katholischen Teil in der Erfüllung seiner religiösen Pflichten nicht zu hindern, und das Versprechen beider Teile, alle Kinder katholisch erziehen zu wollen. Dies sind die sog. Kautionen, Sicherheitsleistungen (cc. 1061 § 1 n. 2, 3, § 2; 1064 n. 2, 3 CIC).

Vor rund neunzig Jahren bemerkte ein protestantischer Schriftsteller: „Die evangelische Kirche lehnt es mit Recht ab, sich im Falle der beabsichtigten Eingehung einer solchen Ehe (sc. einer Mischehe) das Versprechen evangelischer Kindererziehung geben zu lassen<sup>18</sup>.“ Dieser Satz könnte heute nicht mehr geschrieben werden. Denn die Forderung nach Leistung von Kautionen vor der Schließung einer Mischehe ist in den protestantischen Gemeinschaften der Gegenwart keineswegs unbekannt. Die Kautionen richten sich wie im kanonischen Recht auf Gewährleistung der Ausübung der kirchlichen Pflichten des protestantischen Teils und protestantische Erziehung der Kinder. Für die Leistung der Kautionen wird die Schriftform als Regel verlangt. Von der Leistung der Kautionen wird teilweise die Gewährung der protestantisch-kirchlichen Trauung abhängig gemacht.

In der Evangelischen Landeskirche in Württemberg kann die protestantisch-kirchliche Trauung einer Mischehe nur dann gewährt werden, wenn der einer anderen christlichen Kirche oder Religionsgemeinschaft angehörende Brautteil vorher unterschriftlich versprochen hat, den evangelischen Ehegatten in der Erfüllung seiner kirchlichen Pflichten nicht zu behindern<sup>19</sup>.

Als Sollvorschrift zur Gewährung der protestantisch-kirchlichen Trauung wird in dieser Kirche verlangt, daß die Ehegatten sich vor der Trauung über die Frage der evangelischen Erziehung der zu erwartenden Kinder geeinigt und ihre Übereinkunft vor dem Pfarramt schriftlich festgelegt haben<sup>20</sup>. Der protestantische Religionsdiener legt den Brautleuten „im Interesse der Klarheit“ vorgedruckte Urkunden, welche die Einigung der Ehegatten über die evangelische Erziehung der zu erwartenden Kinder enthalten, zur Unterzeichnung vor<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> H. Cremer, Die kirchliche Trauung historisch, ethisch und liturgisch. Ein Versuch zur Orientierung (Berlin 1875) 149 f.

<sup>19</sup> § 4 der Ordnung der kirchlichen Trauung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 27. Juni 1957 (ABl. EKD 1957 S. 372).

<sup>20</sup> § 4 der Ordnung der kirchlichen Trauung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 27. Juni 1957 (ABl. EKD 1957 S. 372).

<sup>21</sup> Ausführungsbestimmungen zu § 4 der Ordnung der kirchlichen Trauung der Evangelischen Kirche in Württemberg vom 8. Juli 1959 (ABl. EKD 1959 S. 256).

In der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs, eines Gebietes, das sich bis zur Wende von 1918 stets besonders feindselig gegen die katholische Kirche zeigte, ist die protestantisch-kirchliche Trauung einer Mischehe, in der ein Brautteil der katholischen Kirche angehört, nur zulässig, wenn von beiden Brautteilen das schriftliche Versprechen abgegeben wird, daß die Kinder im evangelischen Bekenntnis erzogen werden<sup>22</sup>.

Ebenso ist in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern Voraussetzung für die Gewährung der evangelischen Trauung konfessionell gemischter Paare die schriftliche Erklärung beider Teile, die aus der Ehe hervorgehenden Kinder evangelisch zu erziehen<sup>23</sup>. Daß man in Mecklenburg und Bayern auf die Leistung des Versprechens, den protestantischen Teil in der Erfüllung seiner kirchlichen Pflichten nicht zu hindern, verzichtete, hat wohl darin seinen Grund, daß man die Einwilligung in die protestantische Erziehung der Kinder als ausreichende Gewähr für die freie Religionsausübung des protestantischen Teils ansah.

Werden auch Kautionen nicht überall beim Abschluß von Mischehen verlangt, so bedeutet das nicht den Verzicht auf solche überhaupt. Die Forderung wird auch beim Begehren der Taufe gestellt. So ist beispielsweise in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs bestimmt, daß die Taufe bei Ehen, in denen nur ein Elternteil protestantisch ist, nur zulässig ist, „wenn der evangelische Elternteil seinen christlichen Erziehungspflichten gewissenhaft nachkommen will, wenn ferner mindestens zwei evangelische Paten bestellt sind und wenn der der evangelischen Kirche nicht angehörende Elternteil schriftlich erklärt, daß er die evangelische Erziehung des Kindes nicht hindern will“<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> § 2 zum Abschnitt VII Ziff. 4 des Kirchengesetzes über die Lebensordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs vom 2. Dezember 1955 (ABl. EKD 1956 S. 73).

<sup>23</sup> W. Sucker — J. Lell — K. Nitzschke, Die Mischehe, Handbuch für die evangelische Seelsorge (Göttingen 1959) 432.

<sup>24</sup> Abschnitt I Ziff. 7 der Lebensordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs vom 2. Dezember 1955 (ABl. EKD 1956 S. 137); ebenso Ziff. 7 Abs. 3 der Taufordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens vom 20. März 1951 (ABl. EKD 1951 S. 235); Ziff. 8 der Taufordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schleswig-Holsteins vom 11. April 1951 (ABl. EKD 1951 S. 122); § 8 des Gesetzes zur Erhaltung kirchlicher Ordnung und Sitte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen vom 30. Mai 1951 (ABl. EKD 1951 S. 157). In der Evangelischen Kirche von Westfalen heißt es: „Gehört nur der Vater oder die Mutter der evangelischen Kirche an, so ist von dem der evangelischen Kirche nicht angehörenden Teil der Eltern die Erklärung zu fordern, daß er die evangelische Erziehung der Kinder nicht hindern will“; Abschnitt 9 Abs. 3 des Kirchengesetzes über die Verwaltung des Sakramentes



## II.

### Rechtsfolgen bei Verletzung der kirchlichen Ordnung

In der katholischen Kirche hat die Unterlassung der Eheschließung vor dem katholischen Priester grundsätzlich die Nichtigkeit einer solchen Mischehe zur Folge (c. 1099 § 1 n. 2). Der Versuch, die Ehe vor dem nichtkatholischen Religionsdiener einzugehen, das Versprechen, Kinder außerhalb der katholischen Kirche zu erziehen und die Überlassung von Kindern zur Taufe oder Erziehung in einer anderen Religionsgemeinschaft ziehen den Kirchenbann nach sich (c. 2319 § 1 CIC).

Auch die evangelischen Landeskirchen nehmen die Verletzung der kirchlichen Ordnung durch nichtprotestantische Trauung und nichtprotestantische Kindererziehung nicht stillschweigend hin, sondern drohen für sie ernste Rechtsfolgen an, welche die kirchliche Rechtsstellung der mit ihnen belegten Protestanten beeinträchtigen. Dabei ist zwischen Maßnahmen der Kirchenzucht und Maßnahmen zum Schutz der kirchlichen Ordnung zu unterscheiden; allerdings ist der Sprachgebrauch nicht einheitlich. Kirchenzucht ist nach lutherischer und reformierter Tradition Abendmahlszucht. Sie ist auch heute noch in manchen Landeskirchen vorgesehen. Die gegenwärtige Praxis läßt eine Verlagerung von der Abendmahlszucht auf die Versagung von Taufe, Konfirmation, Trauung und Begräbnis erkennen. Sie findet auch bei Zuwiderhandeln gegen das protestantische Mischehenrecht Anwendung. Maßnahmen zum Schutze der kirchlichen Ordnung bestehen im Ausschluß von gewissen kirchlichen Rechten wie dem Wahlrecht und der Patenfähigkeit<sup>25</sup>.

#### 1. Verweigerung der kirchlichen Trauung.

Das protestantische Eherecht ist durch die Auslieferung der Ehe an den Staat zu bloßem Trauungsrecht zusammengeschrumpft. Die Trauung aber hat nach protestantischem Verständnis keine ehebegründende Bedeutung<sup>26</sup>. Ihre Verweigerung hat jedoch Strafcharakter.

##### a) Wegen des Versprechens nichtprotestantischer Kindererziehung.

Hinsichtlich der Verweigerung der kirchlichen Trauung wegen der Abgabe des Versprechens, die Kinder in einem anderen als dem evan-

der heiligen Taufe in der Evangelischen Kirche von Westfalen vom 27. Oktober 1950 (ABl. EKD 1950 S. 338); ebenso Art. 39 Abs. 3 der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 2. Mai 1952 (ABl. EKD 1952 S. 187).

<sup>25</sup> W. Rott, Art. Kirchenzucht II in RGG III, 3. Auflage (1959) 1601—1603.

<sup>26</sup> Vgl. Wolf, Ordnung der Kirche 551—558; H. Dombois, Art. Trauung II, 1 und 2 in RGG VI, 3. Auflage (1962) 1007 f. und Art. Ehe VI: Eherecht 3a in RGG II, 3. Auflage (1958) 333 f.

gelischen Bekenntnis zu erziehen, ist eine erhebliche Verschärfung der Gesetzgebung festzustellen. Auf dem Ersten Deutschen Protestantentag in Eisenach im Jahre 1865 wurde u. a. die These des Professors von Holtzendorff zum Beschluß erhoben: „Die protestantische Kirche darf gemischte Ehen weder mißbilligen noch hinsichtlich ihrer Einsegnung hemmen“<sup>27</sup>. Im Jahre 1918 konnte Ulrich Stutz noch auf evangelische Landeskirchen hinweisen, deren Trauungsordnungen selbst bei Mischehen, in denen die Erziehung sämtlicher Kinder in dem katholischen Glauben zugesagt wurde, die Trauung gewährten, falls der protestantische Teil die Braut war<sup>28</sup>. Inzwischen hat sich die Haltung des Protestantismus weiter versteift und dementsprechend die Rechtslage zuungunsten des nichtprotestantischen Partners einer Mischehe gewandelt.

Die Zusage der Erziehung zu erwartender Kinder in einem anderen als dem evangelischen Bekenntnis durch den protestantischen Teil hat die Versagung der kirchlichen Trauung zur Folge<sup>29</sup>. In der Evangeli-

<sup>27</sup> M. Reichmann, Der Feldzug gegen das neue Mischehenrecht: Stimmen der Zeit 101 (1921) 123.

<sup>28</sup> U. Stutz, Zum neusten Stand des Katholischen Mischehenrechts im Deutschen Reiche (Stuttgart 1918) 19.

<sup>29</sup> § 4 der Ordnung der kirchlichen Trauung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 27. Juni 1957 (ABl. EKD 1957 S. 372); Abschnitt VIII Art. 8 der Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg vom 21. Mai 1954 (Anlage zum ABl. EKD 1954, Heft 10, zu Nr. 212); Art. 43 Abs. 2 Buchst. c des Kirchengesetzes über die Ordnungen des Lebens in den Gemeinden der Lippischen Landeskirche vom 23. November 1954 (ABl. EKD 1955 S. 117): „wenn einer der Eheschließenden das Versprechen gegeben hat, die aus der Ehe hervorgehenden Kinder in einem anderen als in dem evangelischen Glauben zu erziehen“; Abschnitt VII Ziff. 6 der Lebensordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs vom 2. Dezember 1955 (ABl. EKD 1956 S. 137): „wenn einer der beiden Eheschließenden . . . das Versprechen gegeben hat, alle Kinder in einem anderen als dem Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche zu erziehen“; Art. 54 Abs. 1 Buchst. c der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 2. Mai 1952 (ABl. EKD 1952 S. 167): „wenn einer der Eheschließenden das Versprechen gegeben hat, seine Kinder in einem anderen als dem evangelischen Glauben zu erziehen“; Abschn. 6 Ziff. 2a der Trauordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens vom 29. Mai 1956 (ABl. EKD 1956 S. 203): „wenn einer der beiden Eheschließenden . . . das Versprechen gegeben hat, alle Kinder in einem anderen als dem Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche zu erziehen“; ebenso Abschnitt VII Ziff. 6 Abs. 2 der Ordnung des kirchlichen Lebens für die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schleswig-Holsteins vom 22. Mai 1957 (ABl. EKD 1957 S. 366); Ziff. 6 Buchst. c der Ordnung der Trauung in dem Kirchengesetz über die Ordnung der Trauung in der Evangelischen Kirche von Westfalen vom 12. November 1949 (ABl. EKD 1950 S. 8): „wenn einer der Eheschließenden das Versprechen abgegeben hat, die Kinder in einem anderen als dem Bekenntnis der Evangelischen Kirche zu erziehen“; Art. 202 Abs. 2 Buchst. c der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche

schen Kirche in Württemberg genügt schon das Versprechen, einzelne der zu erwartenden Kinder in einem anderen als dem evangelischen Bekenntnis zu erziehen, um von der protestantisch-kirchlichen Trauung ausgeschlossen zu werden<sup>30</sup>. Bei Erziehung im evangelischen Bekenntnis ist in erster Linie an Taufe und Unterweisung in der Landeskirche gedacht, wobei Taufe und Erziehung in einer anderen Gliedkirche der Evangelischen Kirche in Deutschland dem gleichzuachten sind<sup>31</sup>.

Die meisten Landeskirchen bestehen nicht so schroff auf Erziehung aller Kinder aus Mischehen im Protestantismus. Wo es heißt, daß die Trauung nicht gewährt wird, „wenn einer der beiden Eheschließenden... das Versprechen gegeben hat, alle Kinder in einem anderen als dem Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche zu erziehen“, da ist klar, daß die protestantisch-kirchliche Trauung grundsätzlich gewährt wird, falls sich die beiden Teile einer Mischehe zur Teilung der Kinder nach dem Geschlecht oder nach anderen Gesichtspunkten unter die beiden in Frage kommenden Konfessionen entschließen können. In dieser Vorschrift wirkt die Erinnerung an die überholte staatliche Gesetzgebung nach, die nicht selten die Erziehung der Knaben in der Konfession des Vaters und der Mädchen in der Konfession der Mutter vorschrieb<sup>32</sup>.

Daß eine solche Aufteilung der Kinder unter die beiden Konfessionen der Eltern nach protestantischem Verständnis möglich ist, zeigt, daß der Anspruch auf Erziehung der Kinder im evangelischen Glauben nach der Lehre des Protestantismus keine unabdingbare Forderung des Evangeliums ist. Denn wenn es gestattet ist, auch nur ein einziges Kind einer anderen Konfession zuzuführen, dann kann es nicht unabänderlich verboten sein, alle Kinder in einer anderen Konfession zu erziehen. M. a. W.: Die Forderung protestantischer Ordnungen, die Kinder aus Mischehen protestantisch zu erziehen, ist nach protestantischem Verständnis menschliches Recht und damit abdingbar.

von Westfalen vom 1. Dezember 1953 (ABl. EKD 1954 S. 119); Abschnitt VII Ziff. 6 der Ordnung des kirchlichen Lebens der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands vom 27. April 1955 (ABl. VELKD 1955 S. 18 = ABl. EKD 1955 S. 257): „wenn einer der beiden Eheschließenden... das Versprechen gegeben hat, alle Kinder in einem anderen als dem Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche zu erziehen“.

<sup>30</sup> Ausführungsbestimmungen zu § 4 der Ordnung der kirchlichen Trauung der Evangelischen Kirche in Württemberg vom 8. Juli 1959 (ABl. EKD 1959 S. 256).

<sup>31</sup> Ausführungsbestimmungen zu § 4 der Ordnung der kirchlichen Trauung der Evangelischen Kirche in Württemberg vom 8. Juli 1959 (ABl. EKD 1959 S. 256).

<sup>32</sup> Vgl. dafür F. H. Fonk, Das staatliche Mischehenrecht in Preußen vom allgemeinen Landrecht an: Schriften zum deutschen und europäischen Zivil-, Handels- und Prozeßrecht Band 10 (Bielefeld 1961).

b) Wegen erfolgter oder beabsichtigter nichtprotestantischer Trauung.

Obwohl der kirchlichen Trauung jedenfalls im System der Zwangszivilehe nach protestantischer Auffassung keine ehebegründende Bedeutung zukommt, lehnt es der Protestantismus ab, sie neben einer Eheschließung etwa vor dem katholischen Priester zu gewähren.

Allein die Absicht, sich nach der protestantisch-kirchlichen Trauung einer zweiten Trauung (Nachtrauung) zu unterziehen, schließt in der Evangelischen Kirche in Württemberg die Gewährung der protestantisch-kirchlichen Trauung aus<sup>33</sup>. Dies wird dahin erklärt, daß die Bestimmung für Ehen zwischen einem Glied der Landeskirche und einem Ehepartner gilt, der Mitglied einer anderen nicht zur Evangelischen Kirche in Deutschland gehörenden Kirche oder christlichen Religionsgemeinschaft ist. Die Spitze ist also, wie die Verhältnisse liegen, faktisch gegen die katholische Kirche gerichtet.

Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburgs bestimmt knapp, aber deutlich: „Doppeltrauungen sind unzulässig<sup>34</sup>.“ Aus dem vorhergehenden und nachfolgenden Text ergibt sich, daß damit vor allem die neben die Trauung in der Landeskirche tretende Trauung in der katholischen Kirche getroffen werden soll.

In der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, in der Lippischen Landeskirche, in der Evangelischen Kirche im Rheinland, in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens und in der Evangelischen Kirche von Westfalen wird die protestantisch-kirchliche Trauung sowohl dann nicht gewährt, wenn eine Trauung durch einen Amtsträger einer anderen christlichen Religionsgemeinschaft vorangegangen, als auch dann, wenn eine solche beabsichtigt ist<sup>35</sup>. Ähnlich bestimmt die Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau: „Hat

<sup>33</sup> Ausführungsbestimmungen zu § 4 der Ordnung der kirchlichen Trauung der Evangelischen Kirche in Württemberg vom 8. Juli 1959 (ABl. EKD 1959 S. 256).

<sup>34</sup> § 2 Ziff. 4 (zu Abschnitt VII) des Kirchengesetzes über die Lebensordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs vom 2. Dezember 1955 (ABl. EKD 1956 S. 73).

<sup>35</sup> Abschnitt VIII Art. 8 der Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg vom 21. Mai 1954 (Anlage zum ABl. EKD 1954, Heft 10, zu Nr. 212); Art. 43 Abs. 2 Buchst. d des Kirchengesetzes über die Ordnungen des Lebens in den Gemeinden der Lippischen Landeskirche vom 23. November 1954 (ABl. EKD 1955 S. 117); Art. 54 Abs. 1 Buchst. d der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 2. Mai 1952 (ABl. EKD 1952 S. 167); Abschnitt 6 Ziff. 2b der Trauordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens vom 29. Mai 1956 (ABl. EKD 1956 S. 203); Ziff. 6 Buchst. d der Ordnung der Trauung in dem Kirchengesetz über die Ordnung der

ein evangelisches Gemeindeglied in eine Trauungshandlung durch eine andere Kirche oder Glaubensgemeinschaft eingewilligt oder die Erziehung der zu erwartenden Kinder in einem anderen Bekenntnis versprochen, oder ist ein solcher Schritt beabsichtigt, so ist eine evangelische Trauung nicht möglich. Das Gemeindeglied muß ferner wissen, daß in solchem Fall in der Regel eine Beschränkung bestimmter kirchlicher Rechte eintreten wird (z. B. Wahlrecht und Wählbarkeit zu kirchlichen Körperschaften, Erteilung von evangelischem Religionsunterricht)<sup>36</sup>."

Etwas zurückhaltender heißt es in der Lebensordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schleswig-Holsteins: „Sie (sc. die Trauung) wird in der Regel auch nicht gewährt, wenn die Brautleute sich außerdem noch in einer anderen Konfession oder Gemeinschaft trauen lassen wollen oder dieses bereits getan haben<sup>37</sup>.“

## 2. Ausschluß vom kirchlichen Wahlrecht.

Wahlen spielen im Protestantismus eine große Rolle. Sie dienen der Bestellung zu kirchlichen Ämtern und Diensten und haben die Bildung kirchlicher Körperschaften und Organe auf den Ebenen der Gemeinde (Kirchenvorstand, Kirchengemeinderat u. ä.), des Kirchenbezirks oder Kirchenkreises (Bezirks- oder Kreissynode und -kirchenrat) sowie der Landeskirche (Landessynode, -kirchentag und synodale-konsistoriale Kirchenleitung) zum Gegenstand. Die Voraussetzung des aktiven und passiven Wahlrechts ist die kirchliche Qualifikation des Wählers, die durch Erfüllung bestimmter Tatbestände ausgewiesen wird; dies sind Taufe, Konfirmation, evangelische Trauung und Kindererziehung, Teilnahme am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde und ehrbarer Lebenswandel<sup>38</sup>. Es bestehen in der Art und Weise des Ausschlusses von der Wahl Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Landeskirchen, die nicht übersehen werden dürfen.

### a) Aktives Wahlrecht.

Das Ruhen des kirchlichen Wahlrechts wegen Versäumnis der protestantisch-kirchlichen Trauung und wegen Verpflichtung zur Erziehung der Kinder in einem anderen Bekenntnis setzen die Evangelische Kirche in Württemberg und die Pommersche Evan-

Trauung in der Evangelischen Kirche von Westfalen vom 12. November 1949 (ABl. EKD 1950 S. 8); Art. 202 Abs. 2 Buchst. d der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen vom 1. Dezember 1953 (ABl. EKD 1954 S. 119).

<sup>36</sup> Abschnitt VI Ziff. 3 der Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau vom 29. April 1960 (ABl. EKD 1960 S. 330).

<sup>37</sup> Abschnitt VII Ziff. 8 Abs. 2 der Ordnung des kirchlichen Lebens für die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schleswig-Holsteins vom 22. Mai 1957 (ABl. EKD 1957 S. 366).

<sup>38</sup> G. W e n d t, Art. Kirchenwahlen in RGG III, 3. Auflage (1959) 1595—1598.





gelische Kirche fest<sup>39</sup>. Die gleichen Landeskirchen ordnen das Ruhen des kirchlichen Wahlrechts eines protestantischen Erziehungsberechtigten, der seine Kinder der evangelischen Taufe, der Konfirmation oder der evangelischen Unterweisung in Kirche oder Schule entzogen hat, an<sup>40</sup>. Das Ruhen tritt kraft Gesetzes ein<sup>41</sup>.

Wenn das Wahlrecht deswegen ruht, weil ein Kirchengemeindeglied u. a. bei Eingehung der Ehe sich nicht hat evangelisch-kirchlich trauen lassen oder sich zur Erziehung seiner Kinder in einem anderen Bekenntnis verpflichtet oder als Erziehungsberechtigter Kinder der evangelischen Taufe, der Konfirmation oder der evangelischen Unterweisung in Kirche oder Schule entzogen hat, kann in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg der Kirchengemeinderat mit Zustimmung des Dekanatamtes das Ruhen des Wahlrechts wegen der sonstigen Haltung des Kirchengemeindeglieds für ungerechtfertigt erklären<sup>42</sup>. Der Kirchengemeinderat hat dies rechtzeitig, d. h. vor Beginn der Wahlvorbereitungen, zu prüfen, einen entsprechenden Beschluß zu fassen und diesen dem Dekanatamt mit der Bitte um Genehmigung zu übermitteln. Der Beschluß, der das Ruhen des Wahlrechts für ungerechtfertigt erklärt, gilt, solange der Kirchengemeinderat ihn nicht aufhebt<sup>43</sup>.

Die Evangelische Landeskirche Anhalts bestimmt einfach, daß Gemeindeglieder vom kirchlichen Wahlrecht ausgeschlossen sind, die trotz Aufforderung des Gemeindegemeinderates ihre kirchliche Trauung, die Taufe und die Unterweisung ihrer Kinder im evangelischen Bekenntnis verweigern<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> § 3 Ziff. 2 der Wahlordnung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 17. April 1953 (ABl. EKD 1953 S. 228); vom 15. Oktober 1958 (ABl. EKD 1959 S. 148); Art. 51 der Kirchenordnung der Pommerschen Evangelischen Kirche vom 16. September 1950 (ABl. EKD 1950 S. 271).

<sup>40</sup> § 3 Ziff. 2 der Wahlordnung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 17. April 1953 (ABl. EKD 1953 S. 228); vom 15. Oktober 1958 (ABl. EKD 1959 S. 148); Art. 51 der Kirchenordnung der Pommerschen Evangelischen Kirche vom 16. September 1950 (ABl. EKD 1950 S. 271).

<sup>41</sup> § 2 Abs. 2 der Ausführungsbestimmungen zur Wahlordnung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 10. Februar 1959 (ABl. EKD 1959 S. 159).

<sup>42</sup> § 3 Ziff. 2 der Wahlordnung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 17. April 1953 (ABl. EKD 1953 S. 228); vom 15. Oktober 1958 (ABl. EKD 1959 S. 148).

<sup>43</sup> § 2 Ziff. 2 der Ausführungsbestimmungen zur Wahlordnung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 10. Februar 1959 (ABl. EKD 1959 S. 159).

<sup>44</sup> § 12 Abs. 3 Buchst. a der Verfassung der Evangelischen Landeskirche Anhalts vom 14. August 1920 unter Berücksichtigung aller Abänderungen bis zum 1. Juni 1954 (ABl. EKD 1955 S. 156).

Ähnlich verliert in der Evangelischen Landeskirche Badens die Fähigkeit zu wählen, wer die Taufe seiner Kinder unterlassen hat, seine Kinder ohne triftigen Grund von der kirchlichen Unterweisung und der Konfirmation ferngehalten hat und ohne triftigen Grund kirchlich nicht getraut ist<sup>45</sup>.

In der Evangelisch-reformierten Kirche in Nordwestdeutschland ist von der Ausübung des Wahlrechts ausgeschlossen, wer die Pflicht versäumt, seine Kinder evangelisch zu erziehen oder seine Ehe evangelisch einsegnen zu lassen<sup>46</sup>.

In der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen kann der Gemeindekirchenrat den Antrag auf Eintragung solcher Gemeindeglieder in die Wählerliste zurückweisen, die trotz seiner Aufforderung ihre kirchliche Trauung, die Taufe oder die Konfirmation ihrer Kinder verweigern, oder ihre Kinder nicht im evangelischen Bekenntnis erziehen. Unter den gleichen Voraussetzungen, unter denen ein Antrag zurückgewiesen werden kann, kann eine Eintragung in die Wählerliste wieder gestrichen werden. Die Nichtaufnahme in die Wählerliste bzw. das Streichen aus ihr hat den Verlust des Wahlrechts zur Folge<sup>47</sup>.

In der Vereinigten Protestantischen Kirche der Pfalz ist vom Wahlrecht ausgeschlossen, wer evangelische Trauung oder Kindererziehung (Taufe, Religionsunterricht, Konfirmandenunterricht, Konfirmation) nicht begehrt hat oder verweigert, es sei denn, daß das Presbyterium mit Zustimmung des Dekanates den Ausschluß wegen der sonstigen kirchlichen Haltung des Gemeindegliedes aufhebt<sup>48</sup>.

Die Evangelisch-lutherische Kirche in Oldenburg stellt als „besondere Erfordernisse“ zur Teilnahme an kirchlichen Wahlen die Erfüllung der Pflicht, die kirchliche Trauung nachzusuchen sowie die Kinder taufen und konfirmieren zu lassen, auf<sup>49</sup>.

In der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg kann der Gemeindekirchenrat Gemeindeglieder von der Teilnahme an der Wahl zurückweisen, die trotz seiner Aufforderung ihre

<sup>45</sup> § 15 Ziff. 3 der Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden vom 23. April 1958 (ABl. EKD 1958 S. 236).

<sup>46</sup> § 36 Ziff. 3 des Kirchengesetzes über die Verfassung der Evangelisch-reformierten Kirche in Nordwestdeutschland i. d. F. vom 9. Mai 1958 (ABl. EKD 1959 S. 275).

<sup>47</sup> Art. 42 Abs. 1, Art. 44 Abs. 2, Art. 45 Abs. 1 der Grundordnung der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen vom 30. Juni 1950 (ABl. EKD 1950 S. 245).

<sup>48</sup> § 2 Buchst. a der Wahlordnung der Pfälzischen Landeskirche i. d. F. vom 17. Oktober 1959 (ABl. EKD 1960 S. 42).

<sup>49</sup> § 3 Ziff. 2 der Gemeindevahlordnung für die Evangelisch-lutherische Kirche in Oldenburg i. d. F. vom 5. Mai 1953 (ABl. EKD 1953 S. 212).

kirchliche Trauung oder die Konfirmation ihrer Kinder verweigern oder ihre Kinder nicht im evangelischen Bekenntnis erziehen lassen<sup>50</sup>.

In der Evangelisch-lutherischen Landeskirche im Hamburgischen Staate wird in die Wählerliste nicht aufgenommen, wer u. a. wegen Verweigerung der kirchlichen Trauung oder der Taufe der Kinder vom Kirchenvorstand als unwürdig erklärt wird<sup>51</sup>.

In der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers ist die Ausübung des Wahlrechts in der Regel „ohne Menschenfurcht und ohne Ansehen der Person“ solchen Gemeindegliedern zu versagen, die bisher für ihre Ehe die kirchliche Trauung nicht nachgesucht haben, ihre Kinder von der Erziehung im lutherischen Bekenntnis fernhalten, sie nicht konfirmieren oder sie in einem anderen Bekenntnis erziehen lassen. Nur in Ausnahmefällen kann aus schwerwiegenden Gründen die Ausübung des Wahlrechtes trotzdem gestattet werden<sup>52</sup>. Dagegen verliert das Wahlrecht, wer nach dem 1. Mai 1946 bei seiner Eheschließung die kirchliche Trauung nicht nachsucht oder schuldhaft die Taufe seiner Kinder versäumt. Der Verlust des Wahlrechts tritt ohne weiteres kraft Gesetzes ein<sup>53</sup>.

In der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und in der Evangelischen Kirche von Westfalen dürfen an der Wahl nicht teilnehmen solche Gemeindeglieder, die trotz persönlicher Aufforderung durch den Kirchenvorstand ihre Trauung verweigern oder ihren Kindern die Teilnahme an der evangelischen Unterweisung vorenthalten<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> § 1 Abs. 3 des Kirchengesetzes der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg über die Bestellung der Ältesten vom 15. Dezember 1948 (ABl. EKD 1949 S. 63); Abschnitt V Abs. 4 Buchst. a und b der Wahlordnung für die Bestellung der Ältesten in der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg i. d. F. vom 27. November 1952 (ABl. EKD 1953 S. 78).

<sup>51</sup> § 10 Ziff. 1 des Wahlgesetzes für die Wahlen der Kirchenvorsteher der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate vom 8. März 1948 (ABl. EKD 1948 S. 129); § 10 Buchst. a des Kirchenvorsteherwahlgesetzes der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate vom 14. Mai 1959 (ABl. EKD 1959 S. 212).

<sup>52</sup> § 16 Ziff. 1 der Kirchengemeindeordnung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers i. d. F. vom 21. Januar 1957 (ABl. EKD 1957 S. 172); Ziff. 19 der Ausführungsanweisung zu der Kirchengemeindeordnung für die Bildung von Kirchen- und Kapellenvorständen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers vom 23. April 1959 (ABl. EKD 1959 S. 132).

<sup>53</sup> § 15 Ziff. 2 und 3 der Kirchengemeindeordnung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers i. d. F. vom 21. Januar 1957 (ABl. EKD 1957 S. 172); Ziff. 18 der Ausführungsanweisung zu der Kirchengemeindeordnung für die Bildung von Kirchen- und Kapellenvorständen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers vom 23. April 1959 (ABl. EKD 1959 S. 132).

<sup>54</sup> § 2 Abs. 3 des Kirchengesetzes betr. die Wahl zu den Kirchenvorständen

In der Evangelischen Kirche von Schlesien dürfen an der Bestellung der Ältesten jene Gemeindeglieder nicht teilnehmen, die trotz Aufforderung des Gemeindegemeinderates ihre kirchliche Trauung oder die Taufe oder die Konfirmation ihrer Kinder verweigern oder ihren Kindern die Erziehung im evangelischen Bekenntnis vorenthalten<sup>55</sup>.

In der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Schaumburg-Lippe sind jene Mitglieder der Kirchengemeinde nicht stimmberechtigt, die bisher für ihre Ehe die kirchliche Trauung nicht nachgesucht haben, ihre Kinder von der Erziehung im lutherischen Bekenntnis fernhalten, sie nicht konfirmieren oder in einem anderen Bekenntnis erziehen lassen<sup>56</sup>.

In der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen verliert die Fähigkeit zu wählen, wer seine Kinder nicht taufen, kirchlich unterweisen und konfirmieren läßt oder die kirchliche Trauung verschmäht<sup>57</sup>.

#### b) Passives Wahlrecht (Wählbarkeit).

Der Besitz des kirchlichen Wahlrechts hat wiederum Folgen auf anderen Gebieten. Von ihm hängt zunächst die Wählbarkeit zu kirchlichen Vertretungen ab. Wer sein aktives Wahlrecht wegen nichtprotestantischer Trauung und Kindererziehung verloren hat oder nicht ausüben kann, kann nicht in die kirchlichen Körperschaften und Organe gewählt werden<sup>58</sup>.

und Kirchengemeindevertretungen (Kirchengemeindewahlordnung) der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau i. d. F. vom 2. Mai 1955 (ABl. EKD 1955 S. 197); § 1 Abs. 2 Buchst. b des Kirchengesetzes betreffend die Übertragung des Presbyteramtes in der Evangelischen Kirche von Westfalen vom 10. Oktober 1959 (ABl. EKD 1960 S. 58).

<sup>55</sup> Art. 5 Abs. 1 Buchst. b der Wahlordnung für die Bestellung der Ältesten in der Evangelischen Kirche von Schlesien vom 14. Dezember 1960 (ABl. EKD 1961 S. 158).

<sup>56</sup> § 12 Ziff. 2 der Verordnung vom 15. Dezember 1955 betr. die Vertretung der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Schaumburg-Lippe i. d. F. vom 24. November 1953 (ABl. EKD 1955 S. 365).

<sup>57</sup> § 18 Ziff. 2 der Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen vom 2. November 1951 (ABl. EKD 1951 S. 238).

<sup>58</sup> §§ 6 Abs. 1 Ziff. 1, 41, 42 der kirchlichen Wahlordnung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 17. April 1953 (ABl. EKD 1953 S. 228); vom 15. Oktober 1958 (ABl. EKD 1959 S. 148); § 13 Abs. 1 der Verfassung der Evangelischen Landeskirche Anhalts vom 14. August 1920 unter Berücksichtigung aller Abänderungen bis zum 1. Juni 1954 (ABl. EKD 1955 S. 156); § 16 Abs. 1 Buchst. a der Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden vom 23. April 1958 (ABl. EKD 1958 S. 236); § 13 Ziff. 1 der Kirchengemeindeordnung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers i. d. F. vom 21. Januar 1957 (ABl. EKD 1957 S. 172); § 17 Buchst. a der Gemeindewahlordnung für die

In der Evangelischen Landeskirche in Baden wird ausdrücklich verfügt, daß zum Ältesten nur vorgeschlagen werden kann, wer evangelisch getraut ist und seine Kinder im Bekenntnis der evangelischen Kirche erziehen läßt<sup>59</sup>.

Zu Ausnahmen läßt man sich nur selten und zögernd herbei. In der Evangelischen Landeskirche in Baden wird bestimmt, daß evangelische Trauung und Kindererziehung grundsätzlich unabdingbare Voraussetzungen der passiven Wahlfähigkeit sind. Nur in ganz vereinzelten Fällen, in denen etwa Gemeindeglieder vor langen Jahren ihre Ehe katholisch geschlossen und damals auch ihre Kinder im katholischen Glauben haben erziehen lassen, kann beim Landeswahlausschuß um Dispens nachgesucht werden<sup>60</sup>.

In der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens bedarf die Wahl von Gemeindegliedern, die in einer Ehe leben, deren anderer Teil nicht einer Gliedkirche der Evangelischen Kirche in Deutschland angehört, zu Kirchenvorstehern der Genehmigung des Bezirkskirchenamtes<sup>61</sup>. In dieser Kirche wird also gleichsam ein amtliches Mißtrauen jedem entgegengebracht, der eine Mischehe eingegangen ist, auch wenn protestantische Trauung und Kindererziehung gewährleistet sind.

### 3. Ausschluß vom kirchlichen Dienst.

Der Besitz des kirchlichen Wahlrechtes wird als so grundlegend angesehen, daß er die Voraussetzung für die Aufnahme in den kirchlichen Dienst ist. Auf dem Wege über den Entzug des Wahlrechtes wird so die nichtprotestantische Trauung und nichtprotestantische Kindererziehung zum Grund für den Ausschluß vom kirchlichen Dienst.

Evangelisch-lutherische Kirche in Oldenburg i. d. F. vom 5. Mai 1953 (ABl. EKD 1953 S. 212); § 4 der Wahlordnung der Pfälzischen Landeskirche i. d. F. vom 17. Oktober 1959 (ABl. EKD 1960 S. 42); § 15 Ziff. 1 der Verordnung vom 15. Dezember 1955 betr. die Vertretung der evangelisch-lutherischen Gemeinden der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Schaumburg-Lippe i. d. F. vom 24. November 1953 (ABl. EKD 1955 S. 367).

<sup>59</sup> § 16 Abs. 1 Buchst. d der Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden vom 23. April 1958 (ABl. EKD 1958 S. 236).

<sup>60</sup> Abschnitt V Ziff. 2 Buchst. c der Verordnung zur Durchführung der kirchlichen Wahlordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden vom 11. Februar 1959 (ABl. EKD 1959 S. 94). Vgl. Anhang zu Abschnitt V Ziff. 2 der Verordnung zur Durchführung der kirchlichen Wahlordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden vom 11. Februar 1959 (ABl. EKD 1959 S. 100).

<sup>61</sup> § 4 Abs. 4 des Kirchengesetzes über die Bildung der Kirchenvorstände der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens vom 28. März 1953 (ABl. EKD 1953 S. 181); § 9 Abs. 7 der Zusammenhängenden Bekanntmachung der für die Bildung der Kirchenvorstände geltenden Vorschriften der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens vom 2. Mai 1953 (ABl. EKD 1953 S. 186).



a) Gemeindeglieder.

Gemeindeglieder und Gemeindegliederinnen sind heute unentbehrliche Hilfskräfte der protestantischen Geistlichen geworden<sup>62</sup>.

Der Besitz des kirchlichen Wahlrechts ist in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg auch die Voraussetzung für die Fähigkeit für den Dienst als hauptberuflicher Gemeindeglieder oder hauptberufliche Gemeindegliederin<sup>63</sup>. Diese kirchlichen Hilfskräfte unterstehen hinsichtlich ihrer Lebensführung einer besonderen kirchlichen Aufsicht. Gemeindeglieder und Gemeindegliederinnen haben die Genehmigung des aufsichtführenden Pfarrers zur Eheschließung einzuholen<sup>64</sup>.

b) Mesner.

Der Mesner oder Küster ist entweder hauptamtlich oder nebenamtlich tätig<sup>65</sup>.

Der Besitz des kirchlichen Wahlrechts ist in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg auch für die Übertragung des Mesneramtes verlangt<sup>66</sup>.

c) Kirchenmusiker.

Der heutige protestantische Kirchenmusiker ist stärker als früher im theologisch-gottesdienstlichen Bereich verwurzelt<sup>67</sup>.

Für die Einstellung in den kirchenmusikalischen Dienst verlangt die Vereinigte Evangelisch-protestantische Landeskirche Badens bei Verheirateten die Vorlage des kirchlichen Trauscheines<sup>68</sup>. Da dieser bei einer den kirchlichen Ordnungen widersprechenden Eheschließung nicht erbracht werden kann, ist die Zurückweisung

<sup>62</sup> Vgl. W. Jannasch, Art. Gemeindegliederin in RGG II, 3. Auflage (1958) 1345; Richtlinien der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Ordnung des Dienstes der Gemeindegliederin vom 24. Juni 1954 (ABl. EKD 1954 S. 262).

<sup>63</sup> § 1 der Dienstanweisung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg für hauptberufliche Gemeindeglieder und Gemeindegliederinnen einschließlich der Katecheten und Katechetinnen vom 10. Oktober 1952 (ABl. EKD 1953 S. 16).

<sup>64</sup> § 5 Abs. 2 der Dienstanweisung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg für hauptberufliche Gemeindeglieder und Gemeindegliederinnen einschließlich der Katecheten und Katechetinnen vom 10. Oktober 1952 (ABl. EKD 1953 S. 16).

<sup>65</sup> Vgl. S. Jacob, Art. Küster und Kirchendiener in RGG IV, 3. Auflage (1960) 85f.

<sup>66</sup> Abschnitt 2 Ziff. I, 2 des Erlasses des Evangelischen Oberkirchenrates vom 29. Dezember 1952 betr. Anstellung und Besoldung von Mesnern in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg (ABl. EKD 1953 S. 38).

<sup>67</sup> Thr. Georgiades, Art. Musik VI: Kirchenmusik der Gegenwart in RGG IV, 3. Auflage (1960) 1217—1220; W. Blankenburg, Art. Kantor in RGG III, 3. Aufl. (1959) 1129 und Art. Organist in RGG IV, 3. Aufl. (1960) 1680f.

<sup>68</sup> § 4 Abs. 2 des Kirchengesetzes betr. die Ordnung des kirchenmusikalischen Dienstes in der Vereinigten Evangelisch-protestantischen Landeskirche Badens vom 5. Mai 1954 (ABl. EKD 1954 S. 287).

vom kirchenmusikalischen Dienst eine Auswirkung der Eingehung einer Mischehe im Gegensatz zum protestantischen Kirchenrecht.

#### d) Mitarbeiter im kirchlichen Dienst.

Der Besitz des kirchlichen Wahlrechts ist in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg auch die Voraussetzung für die privatrechtliche Anstellung als Mitarbeiter im kirchlichen Dienst<sup>69</sup>.

#### 4. Ausschluß vom Patenamnt.

Der Taufpate hat in den protestantischen Gemeinschaften eine ähnliche Aufgabe wie in der katholischen Kirche. Der Entzug der Patenfähigkeit ist eine schwerwiegende Maßnahme der Kirchenzucht im weiteren Sinne<sup>70</sup>.

In den evangelischen Landeskirchen werden Protestanten, welche die kirchliche Ordnung verletzt oder sonst der Gemeinde Ärgernis gegeben haben, vom Patendienst ausgeschlossen<sup>71</sup>. Als Verletzung der kirchlichen Ordnung gelten aber gerade nichtprotestantische Trauung und nichtprotestantische Kindererziehung<sup>72</sup>. Als öffentliches Ärgernis wird u. a. die aktive Beteiligung an solchen Handlungen betrachtet, „durch welche Kirchen, Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften sich von der evangelischen Kirche wesentlich unterscheiden“<sup>73</sup>.

Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau schließt Protestanten, die in nichtprotestantische Trauung und Kindererziehung eingewilligt haben, ausdrücklich vom Patenamnt aus und läßt

<sup>69</sup> § 5 Abs. 1 Buchst. a der Anstellungs- und Vergütungsordnung für die privatrechtlich angestellten Mitarbeiter im kirchlichen Dienst in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 7. Dezember 1957 (ABl. EKD 1958 S. 44).

<sup>70</sup> G. Wendt, Art. Paten Ziff. 2 in RGG V, 3. Aufl. (1961) 151f.

<sup>71</sup> Vgl. z. B. § 10 Abs. 2 des Gesetzes zur Erhaltung kirchlicher Ordnung und Sitte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen i. d. F. vom 30. Mai 1951 (ABl. EKD 1951 S. 157): „Vom Patendienst ist ausgeschlossen, . . . wer die kirchliche Ordnung verletzt oder sonst der Gemeinde Ärgernis gegeben hat.“ Ziff. 9 der Taufordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schleswig-Holsteins vom 11. April 1951 (ABl. EKD 1951 S. 122).

<sup>72</sup> Vgl. z. B. § 16 Ziff. 1 der Kirchengemeindeordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers i. d. F. vom 21. Januar 1957 (ABl. EKD 1957 S. 173).

<sup>73</sup> Art. 185 Abs. 2 der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen vom 1. Dezember 1953 (ABl. EKD 1954 S. 119); Art. 26 Abs. 2 Buchst. c der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 2. Mai 1952 (ABl. EKD 1952 S. 167): „durch Teilnahme an solchen Handlungen, durch die andere Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sich von der evangelischen Kirche wesentlich unterscheiden“.

sie nur in Ausnahmefällen als Taufzeugen, d. s. Paten im uneigentlichen Sinne, zu<sup>74</sup>.

In der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern kann das Recht, Pate zu sein, vom Kirchenvorstand aberkannt werden, wenn ein Gemeindeglied es verschmäht, seine Kinder taufen zu lassen, wenn es seine Kinder dem Religionsunterricht entzieht oder wenn es seine Kinder in einem anderen Bekenntnis als dem seinen erzieht<sup>75</sup>.

In der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens ist wegen Verletzung der kirchlichen Ordnung vom Patenamte ausgeschlossen, wer die Ehe geschlossen hat, ohne sich kirchlich trauen zu lassen, wer sein Kind nicht hat taufen lassen, nicht christlich erzieht, nicht an der Christenlehre teilnehmen und nicht konfirmieren läßt<sup>76</sup>. Jedoch werden Ausnahmen zugunsten von Protestanten, die in Mischehen leben, in anerkennenswerter Weise zugelassen. Ein Gemeindeglied, das ohne kirchliche Trauung die Ehe geschlossen hat, kann, falls es kirchliche Haltung und christliche Gesinnung bewiesen hat, ausnahmsweise zum Patenamte zugelassen werden, wenn in einer gemischt-konfessionellen Ehe die kirchliche Trauung aus Gewissensgründen unterblieben ist und aus Gründen, die Beachtung verdienen, die Nachholung der kirchlichen Trauung nicht erreicht werden kann<sup>77</sup>.

## 5. Entziehung der kirchlichen Rechte.

Die evangelischen Landeskirchen sehen die Beschränkung der kirchlichen Rechte jener vor, die ihren kirchlichen Pflichten nicht nachkommen. So bestimmt beispielsweise die Evangelisch-Lutherische Kirche in Oldenburg: „Die Kirchengemeinden haben das Recht, Gemeindeglieder, die die Erfüllung ihrer kirchlichen Pflichten beharrlich verweigern..., in ihren Rechten zu beschränken oder festzustellen, daß

<sup>74</sup> Ziff. 3 des Merkblattes vom 9. Juni 1960 zur Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Zu VI. Von Ehe und Trauung vom 29. April 1960 (ABl. EKD 1960 S. 333; vgl. ABl. EKD 1963 S. 120); Abschnitt I Ziff. 6 Abs. 5 der Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau vom 22. März 1957 (ABl. EKD 1963 S. 102); Ziff. 6 des Merkblattes vom 21. Juli 1961 zur Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Zu I. Von der heiligen Taufe (ABl. EKD 1963 S. 118).

<sup>75</sup> G.-A. Vischer, Aufbau, Organisation und Recht der Evang.-Luth. Kirche in Bayern I (München 1953) 47f.

<sup>76</sup> Abschnitt 9 Ziff. 2d der Taufordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens vom 20. März 1951 (ABl. EKD 1951 S. 234).

<sup>77</sup> Abschnitt 13 Abs. 2 der Ausführungsbestimmungen zur Taufordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens i. d. F. vom 14. Juni 1958 (ABl. EKD 1959 S. 23).

diese Gemeindeglieder sich von der Gemeinschaft der Kirche geschieden haben<sup>78</sup>.

In zwei protestantischen Kirchen, die in der SBZ liegen, sowie in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern werden Protestanten, die ihre Kinder in einem anderen Bekenntnis erziehen lassen, umfangreiche Rechtsentziehungen angedroht, die bis zum Ausschluß vom Abendmahl und zur Versagung des kirchlichen Begräbnisses, ja bis zum großen Kirchenbann gehen.

In der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs wird angeordnet: „Die kirchlichen Rechte (Patenchaftsrecht, Zulassung zum heiligen Abendmahl, aktives und passives Wahlrecht) werden Gemeindegliedern entzogen, die ein ihrer Erziehung unterstehendes Kind nicht taufen lassen oder der kirchlichen Jugendunterweisung (Christenlehre) nicht zuführen...“<sup>79</sup>.

Die Pommersche Evangelische Kirche erwartet von ihren Gemeindegliedern u. a., daß ihre Ehe kirchlich eingesegnet wird sowie ihre Kinder getauft, christlich erzogen und konfirmiert werden. Wer sich seiner Verantwortung vor Gott und der Gemeinde — im besonderen durch Unterlassen der Taufe der Kinder, Fernhalten der Kinder von der kirchlichen Unterweisung, Nichtbegehren der Konfirmation und der Trauung — offensichtlich entzieht, ist durch den Pfarrer oder von ihm beauftragte Gemeindeglieder seelsorgerlich zu ermahnen und gegebenenfalls zu verwarnen. Bei groben und andauernden Verstößen soll der Gemeindekirchenrat, wenn alle seelsorgerlichen Ermahnungen erfolglos bleiben, beschlußmäßig feststellen, daß der Betroffene seine kirchlichen Pflichten nicht erfüllt hat, und beschließen, daß ihm einzelne oder alle der nachfolgend genannten kirchlichen Rechte entzogen werden: das kirchliche Wahlrecht, die Berechtigung zum Ältestenamt, die Berechtigung zum Patenamnt und der Anspruch auf kirchliche Bestattung. Gegen den Beschluß des Gemeindekirchenrats kann der Betroffene innerhalb von zwei Wochen beim Kreiskirchenrat und gegen dessen Entscheidung innerhalb von zwei Wochen beim Konsistorium Beschwerde einlegen. Der Beschluß wird erst nach Ablauf der Beschwerdefrist wirksam<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> Art. 12 der Kirchenordnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg vom 20. Februar 1950 (ABl. EKD 1953 S. 265).

<sup>79</sup> § 2 Ziff. 1 (zu Abschnitt XII) des Kirchengesetzes über die Lebensordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs vom 2. Dezember 1955 (ABl. EKD 1956 S. 73).

<sup>80</sup> Art. 1, 2 u. 4 des Kirchengesetzes zur Erhaltung kirchlicher Ordnung der Pommerschen Evangelischen Kirche vom 16. Februar 1956 (ABl. EKD 1956 S. 114).

Die Spitze der in den auf dem Gebiet der SBZ liegenden evangelischen Landeskirchen angedrohten Sanktionen ist zwar gegen den immer mehr um sich greifenden Atheismus gerichtet. Aber dies schließt ihre Anwendung gegen Mischehen mit einem Katholiken nicht grundsätzlich aus.

In der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern stellt, wenn ein Gemeindeglied nach der Verhängung von Kirchenzuchtmaßnahmen auf der Verschmähung der Taufe beharrt oder seine Kinder beharrlich dem Religionsunterricht entzieht, der Kirchenvorstand beschlußmäßig fest, daß das Gemeindeglied sich selbst von der Gemeinde getrennt hat und darum nicht mehr als Gemeindeglied betrachtet werden kann. In gleicher Weise ist zu verfahren, wenn ein Gemeindeglied sich in der Form eines Eides oder einer ähnlichen Versicherung verpflichtet, seine Kinder in einem anderen Bekenntnis als dem seinen zu erziehen. Bei denen, die nach der kirchlichen Lebensordnung nicht mehr als Gemeindeglieder betrachtet werden können, entfällt auch der Dienst der Kirche an Sarg und Grab<sup>81</sup>.

Bei dem Ausschuß von so zahlreichen Rechten fühlt man sich an die Zeit vor hundert Jahren erinnert, als der Kampf des Protestantismus gegen die sich allmählich aus der Umklammerung des protestantischen Staates befreiende katholische Kirche auf dem Höhepunkt stand. Damals hatte die 12. westfälische Provinzialsynode vom Jahre 1868 einstimmig den folgenden Beschluß gefaßt: „Der evangelische Bräutigam bzw. Ehemann, und die evangelische Braut bzw. Ehefrau, welche der römisch-katholischen Kirche das Gelöbnis der katholischen Kindererziehung geben, sind dadurch von der Teilnahme an kirchlichen Wahlrechten, Gemeinde- und Ehrenämtern resp. von der kirchlichen Aussegnung der Wöchnerinnen, vom Rechte der Taufpatenschaft und von der Teilnahme am heiligen Abendmahl ausgeschlossen. Daß sie das Gelöbnis gegeben haben, ist in jedem Falle zu präsumieren, in welchem die römisch-katholische Kirche die Trauung vollzogen hat“<sup>82</sup>. Es hat sich seit dieser Zeit wenig geändert.

Der Überblick über das geltende protestantische Mischehenrecht in Deutschland ergibt eine weitgehende Ähnlichkeit mit dem katholischen Mischehenrecht. Die protestantischen Gemeinschaften suchen

<sup>81</sup> Abschnitt II Ziff. 7 der Lebensordnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern vom 29. August 1922 (KABl. S. 224) i. d. F. vom 14. Juli 1924 (KABl. 1925 S. 1) und Abschnitt III und IV der Ausführungsbestimmungen zur kirchlichen Lebensordnung vom 9. Dezember 1922 (KABl. S. 226). Vgl. Vischer, Aufbau, Organisation und Recht I 48. Zur Kritik vgl. A. Scheuermann, Zum Mischehenproblem: Klerusblatt 40 (1960) 140f. und M. Reichmann, Zusammenhalten. Freiherr W. v. Pechmann und die Ansbacher Synode: Stimmen der Zeit 105 (1923) 32.

<sup>82</sup> J. M. Lohoff, Die Behandlung der gemischten Ehen (Gütersloh 1873) 22.



ihre Angehörigen möglichst von der Eingehung einer Mischehe abzuhalten. Wo es dennoch zum Abschluß einer Mischehe kommt, ist der protestantische Teil verpflichtet, auf protestantische Trauung und protestantische Erziehung der Kinder zu dringen. Den Protestanten, der eine Mischehe unter den Bedingungen der katholischen Kirche abschließt, treffen Maßnahmen zum Schutze der kirchlichen Ordnung und der Kirchenzucht in verschiedener Abstufung bis hin zum Ausschluß aus der Gemeinde.

Behauptungen von protestantischer Seite, der katholischen Kirche gehe es bei dem Mischehenproblem um das Recht, dem Protestantismus aber um den Menschen, sollten in Zukunft unterbleiben, denn sie sind irreführend. Auch der Protestantismus bedient sich des Rechts, um den Forderungen, die sich ihm aus seinem Glaubensverständnis und namentlich aus dem Drang nach Selbsterhaltung zu ergeben scheinen, in den Mischehen Geltung zu verschaffen.

## Der Dienst von Brot und Wein für die Eucharistie

### I.

Unbestritten sind in der katholischen Eucharistielehre die Gestalten von Brot und Wein die sakramentalen Medien für Christi Leib und Blut. Aber die spezifische Bedeutung, die ihnen somit zukommt, wird in einer weitverbreiteten und lange verwurzelten Frömmigkeitshaltung eher negativ gesehen: Die Gestalten von Brot und Wein verbergen das, worauf es eigentlich ankommt: Christi Leib und Blut. Geradezu unerträglich ist das im Opferbereitungsglied der sogenannten Speyerer Domfestmesse formuliert: „Brot und Wein sind nur Schein für des Heilands wahres Sein.“ Sehr viel tiefgründiger ist dies Problem der Verhüllung in dem Hymnus „*Adoro te devote*“ aufgegriffen: „*Visus, gustus, tactus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur*<sup>1</sup>.“ Meint der Beter hier in einer allgemeinen Form die Zusicherung Christi, in der Eucharistie seinen Leib und sein Blut zu schenken, oder meint er das in der Feier der Kirche gesprochene und jetzt noch durch die Gestalten hindurch redende Wort Christi: „Das ist mein Leib. Das ist mein Blut?“ Durch dieses in der Feier der Eucharistie gesprochene Wort spricht uns das Sakrament über einen unserer Sinne als das an, was es wirklich ist.

Dabei müßte man überhaupt sehen, daß es nicht die Funktion jedes unserer Sinne ist, uns eine getrennte Empfindung von einer Sache zu vermitteln, sondern daß das Sinnenbild eines jeden Einzelsinnes teilhat am Gesamterlebnis eines Gegenstandes. Alle Sinne zusammen vermitteln uns ein solches Erlebnis. Dabei ist es durchaus möglich, daß ein Sinn sachgerechter empfindet als der andere und daß dieser dann im Gesamterlebnis die führende Rolle übernimmt und alle anderen Empfindungen in gewisser Beziehung prägt. Bei der Eucharistie stimmt die „Täuschung“ von Gesichts-, Tast- und Geschmacksinn also unter der Voraussetzung, daß man mit ihnen je eine isolierte Prüfung der eucharistischen Gaben anstellt, die als solche isolierende Prüfung — also vom Hören des Glaubenswortes absehbende Prüfung — eine sachgerechte Auskunft über die Eucharistie erwartet. Eine so isolierende Begegnung mit einem Gegenstand kennzeichnet indes nicht unser normales Verhältnis zu den Dingen. Die Qualität, die ein Sinn erschlossen hat, färbt alle anderen Wahrnehmungen. Zugeben muß man natürlich, daß die genannten Sinne die Realität der Eucharistie nicht als ihr *objectum proprium* erfahren können. Aber in der Begegnung des ganzen gläubigen Menschen mit der Eucharistie sind auch sie nicht ausgeschlossen.

Man könnte den Einwand erheben, daß doch auch die Gestalten von Brot und Wein nicht unmittelbar auf den Gehörsinn des Menschen einwirken, son-

<sup>1</sup> In ähnlicher Weise kommen diese Gedanken auch in den Sakramentshymnen des Fronleichnamfestes zur Sprache. Vgl. *Pange lingua* und *Lauda Sion*.

dern ein Wort „über“ Brot und Wein. Hierzu wäre aber zu sagen, daß gerade dieses Wort eine einzige Realität mit Brot und Wein eingegangen ist. Die besondere Realität dieser Speise und dieses Trankes kann nicht umsonst nur durch das Wort erfahren werden, da gerade das Wort diese Speise und diesen Trank zu dem macht, was sie sind. Daß diese Realität nur von einem gläubigen Menschen richtig gehört werden kann, schließt nicht aus, daß sie doch wirklich gehört wird. Die vorher gekennzeichnete Auffassung vom „Zeichen“, das mehr Hülle als Zeichen ist, findet sich nicht nur in der Spiritualität, sondern auch in der theologischen Reflexion. Schon eine Sakramentendefinition Isidors von Sevilla bezeugt diese Auffassung. *Quae (sc. baptismus, chrisma, corpus et sanguis Domini) ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundum sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur*<sup>2</sup>.

Gewiß steht Isidor hier zunächst im Gefolge der patristischen Tradition, die im Sakrament schon früh die Doppelstruktur in der Verbindung zwischen einem irdischen und einem pneumatisch-himmlichen Element gesehen hat<sup>3</sup>. Während aber der primäre Aspekt zunächst einmal darauf hinauszielt, im irdischen Geschehen das von der Kraft des Urbildes geformte Abbild zu sehen, ist in dieser Definition Isidors jedenfalls das irdische Element — das Körperhafte — zur Decke geworden, die das, worauf es eigentlich ankommt, verbirgt, anstatt es zu offenbaren. Hier — und nicht erst in der Geneigtheit des Aristotelismus, alles möglichst nur nach Ursache und Wirkung zu betrachten — liegt schon die Wurzel für die Vernachlässigung des Zeichencharakters der Sakramente und der isolierten Aufmerksamkeit auf den Wirkcharakter. Es wäre sicher nicht unrechtigt, zu fragen, ob nicht sogar ein verborgener Platonismus dieser verhältnismäßig geringschätzigen Wertung der „Körperdinge“ im Sakrament Pate gestanden hat<sup>4</sup>. Gerade der Aristoteliker Thomas beansprucht sei-

<sup>2</sup> Etym. VI, 1940. (PL 82, 255). — Wir haben den Text unübersetzt gelassen, weil in der Übersetzung die etymologische Seite unverständlich bleibt. Immerhin bleibt auch dann die Verbindung von *sacramentum* mit *secretus* auffällig und ein Hinweis auf das Gewicht, das der Verborgenheit der sakramentalen Wirkksamkeit in der Vorstellung Isidors zukam. Man muß allerdings sehen, daß Isidor dieser Definition nicht einseitig verhaftet war. In einem gewissen Gegensatz zu der zitierten Stelle steht n. 38 (a. a. O.), wo gar von einer ins Sichtbare greifenden Wirkksamkeit des Heiligen Geistes bei der Eucharistie gesprochen wird. *Sacrificium . . . sanctificatur, et fit sacramentum, operante visibiliter Spiritu Dei . . .* — Dennoch läßt sich das Charakteristische der oben angeführten „Definition“ nicht übersehen, gerade auch dann, wenn man ihre Nachwirkung bis in die Eucharistiestreitigkeiten mitberücksichtigt. Vgl. dazu Jos. Rup. Geiselmann: Die Eucharistielehre der Vorscholastik. (Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte 15, 1–3) Paderborn 1926. Siehe Personenregister unter Isidor.

<sup>3</sup> E. H. Schillebeeckx: Christus, Sakrament der Gottbegegnung. Mainz 1960, S. 97.

<sup>4</sup> Die Spannung zwischen Sinnending und der eigentlichen „geistigen Bedeutung“ des Zeichens ist denn schon auch in der Patristik in typisch platonisierender Weise empfunden worden. Bei aller Spannung hat aber Augustinus z. B. dennoch gewußt, daß jedes Zeichen „eine gewisse Ähnlichkeit besitzen muß mit dem, was es bezeichnet“. (Damasus Winzen in: Die Deutsche Thomasausgabe: Summa Theologica. Bd. 29. Salzburg 1935. Anm. 3, S. 381. — Vgl. Augustinus, Epist. 98, 9 CSEL 34 II, 531).

nerseits zur theologischen Entfaltung seiner Sakramentenlehre — die Wirkkraft und Wirkweise der Sakramente nicht ausgenommen — wie kaum ein anderer den Zeichencharakter der Sakramente<sup>5</sup>. In der Eucharistielehre der theologischen Summe kommt allerdings auch bei ihm der Zeichencharakter der Eucharistie nicht in einer in sich abgerundeten Weise deutlich in den Vordergrund, einerseits weil er „Materie“ und „Form“ so weit auseinander behandelt, daß die Einheit des Zeichens schon dadurch nicht mehr deutlich ist<sup>6</sup>, und weil andererseits gegen eine allzu betonte Würdigung des Zeichengehaltes der Eucharistie doch noch eine gewisse neuralgische Empfindlichkeit aus der Zeit des Eucharistiestreites besteht<sup>7</sup>. Bezüglich der bei der Wesensverwandlung „zurückbleibenden“ Gestalten von Brot und Wein hat Thomas nur metaphysische und pastoraltheologische Probleme<sup>8</sup>.

## II.

Die Weise, durch die Christus sich unter den Gestalten von Brot und Wein seiner Kirche schenken will, scheint aber einer eigenen theologischen Beachtung wert. Es handelt sich ja nicht nur darum, daß Christus „Materien“ gewählt hat, die so, wie sie zum Dienst der Eucharistie herbeigebracht werden, schon Symbolgehalt haben, sondern gerade die Seinseigenschaften von Brot und Wein, welche die Träger dieser Eignung sind, bestehen in der Eucharistie unvermindert fort.

Sind die Gestalten nun lediglich Krücken, uns die Substanz des Herrenleibes zu vermitteln, weil es nichts Besseres gab, wie der Herr sich seiner Kirche zueignen konnte? Oder entspricht diese Weise der Übereignung genau dem Mysterium, das die Kirche in ihrem jetzigen heilsgeschichtlichen Zustand ist?

Dieses Mysterium der Kirche liegt in der Spannung zweier Tatbestände, von denen keiner geleugnet werden darf: Einerseits ist unser Wandel jetzt schon dort, wo Christus ist<sup>9</sup>. Andererseits pilgern wir noch fern vom Herrn<sup>10</sup>. Paulus

<sup>5</sup> Man braucht nur den Aufbau seiner allgemeinen Sakramentenlehre einzusehen, die mit einer Quaestio über den Zeichencharakter der Sakramente beginnt. Er vergißt das, was er über den Zeichencharakter gesagt hat, auch nachher nicht, wo er über den Ursachencharakter der Sakramente handelt. Vgl. auch das von der Theologie nie vergessene und von Trient sanktionierte: *Sacramenta efficiunt, quod significant*. Vgl. D 849 (in Verbindung mit D 851).

<sup>6</sup> 3, 74 über die Materie, 3, 78 über die Form.

<sup>7</sup> Vgl. 3, 75, 1. — Daß Thomas in seiner Spiritualität dennoch den Zeichencharakter der Eucharistie nicht übersah, ließe sich aus vielen Einzelbemerkungen beweisen, in denen er den Zeichen von Brot und Wein einen wichtigen Aussagegehalt zuweist. Vgl. etwa 3, 73, 3 ad 1; 74, 1 corp. in fine; 77, 6 ad 1; 79, 1 corp. in fine; 79, 2 corp.; 80, 2. — Man muß auch beachten, wie eng bei Thomas in den angeführten Stellen auch bei der Eucharistie Zeichen und Wirkung aufeinander abgestimmt sind.

<sup>8</sup> 3, 77.

<sup>9</sup> Vgl. Kol 3, 1—3. Phil 3, 20.

<sup>10</sup> Vgl. 2 Kor 5, 6—8.

führt das auf die Tatsache zurück, daß wir noch im Glauben wandeln, nicht im Schauen. Und auch von unserem realen Vereintsein mit Christus muß er sagen, daß es „verborgen“ ist.

Das Wandeln im Glauben verhindert nicht eine ganz reale Gemeinschaft mit Christus. Wir sind nicht in subjektiv-geistiger Vorstellung, sondern wirklich im Eigentlichen Christi drin. Aber dies Eigentliche ist in einer besonderen Erlebnisgestalt gegeben, die eine Pilgerschaft nicht als psychologischen Sport ermöglicht, sondern als drängende und oft schmerzhaftige Lebensnotwendigkeit fordert. Es geht letztlich um das Durchdringen des Todesschicksals Christi in uns. In sich selbst wurde es uns von Anfang an ganz übereignet. Aber die weite Strecke vom innersten Kern bis zur Vollgestalt seiner Durchprägung in der Lebensgeschichte eines jeden einzelnen muß es in uns und an uns erst noch zurücklegen. Gerade so ergibt sich die Entfernung zwischen dem Schon und Noch—nicht, die in einer ähnlichen, wenn auch qualitativ schwächeren Spannung überall dort besteht, wo wir in unserer geschichtlichen Ausprägung unseren Wesenskern noch nicht eingeholt haben. Bei unserem Christ-Werden handelt es sich nicht nur um die Tiefe unseres natürlichen Wesenskernes, sondern um die Tiefe Christi und seines Geistes in uns.

\* Diese Spannung bedeutet also sicher etwas, was überwunden werden muß. Aber sie ist nicht etwas in sich Negatives, das nur beseitigt zu werden braucht, damit dann alles in Ordnung ist. Auf den tieferen Sinn unserer Teilnahme am Schicksal Christi hin gesehen ist dieser Prozeß sogar eine Gnadenrealität und etwas überaus Notwendiges dafür, daß die Herrschaft Christi in einer menschlichen Weise durchdringt.

Eben dieser Situation der Kirche und des einzelnen in der Kirche entspricht die Weise der Eucharistie in der Kirche. Sie ermöglicht die Übereignung alles dessen, was Jesus ist und für uns getan hat — also das „Schon“ der gegenwärtigen Wirklichkeit Christi — in der Weise, die zugleich dem „Noch—nicht“, dem verborgenen Glaubenspilgern, gerecht wird. Insofern ist hier also wirklich ein *tegumentum*, eine Hülle. Aber eine Hülle, der es nicht nur und nicht primär darauf ankommt zu verbergen, sondern die in der Glaubenssituation der Kirche zugleich die Garantie geben will, daß auch das andere, die Gegenwart Christi, wirklich erfüllt ist. So ist der Leib des Herrn, der mit der Brotgestalt und dem ihr zugehörigen Glaubenswort der Kirche (als forma der Eucharistie verstanden) zu uns kommt, das, was das Volk Gottes braucht, um von dem schon gegenwärtigen Christus in uns zur Vollgestalt der eschatologischen Christuswirklichkeit zu gelangen. Brot- und Weingestalt sind also zwar per accidens Hülle, aber ihrer ersten Intention nach sind sie die Mitteilungsmöglichkeit für Christus, durch die er sich ganz der Kirche übereignen kann, ohne ihre Pilgergestalt aufzuheben.

Brot- und Weingestalt sind also nicht Krücken, die man hinnehmen muß, weil auch in der Heilsordnung keine Quadratur des Kreises möglich ist, sondern sie sagen — immer zusammen mit dem Glaubenswort der Kirche, das mit ihnen zusammenklingt, etwas über die Herrlichkeit Christi und der Kirche aus.



### III.

Hier könnte man fragen, ob damit nicht auch das ontologische Problem des Fortbestandes der Akzidentien von Brot und Wein nach der substantiellen Verwandlung einen theologischeren Aspekt bekommen könnte. Brot- und Weingestalt haben für den verklärten Herrn in der Eucharistie eine reine „Dienstfunktion“. Und zwar eine Dienstfunktion, die ihnen nicht gegen die innere Wesensrichtung von Brot und Wein aufgezwungen ist, sondern eine, die ihre Eigenart bewußt und gewollt in Dienst nimmt.

Müßte man hier nicht bedenken, daß das Wesen der Materie metaphysisch gesehen gerade auf Dienstfunktionen hin ausgerichtet ist? Eine besonders intensive Art des Zur-Verfügung-Stehens der Materie ist uns aus dem anthropologischen Bereich bekannt: Dort „erfüllt sich“ das Wesen der Materie darin, daß sie der Geistform ermöglicht, in ihr zu ihrer eigenen Gestalt zu kommen.

Ist in der Eucharistie nicht eine andere Richtung — eine, die es allerdings nur in der eschatologisch-übernatürlichen Ordnung gibt — dieses „Zur-Verfügung-Stehens“ verwirklicht? Die formende Kraft ist hier der verherrlichte Leib Christi. Er bedarf der Materie von Brot und Wein allerdings nicht zur Konstitution seines eigenen verklärten Seins. Aber er bedarf des Dienstes von Brot und Wein, um der Kirche das zu geben, was sie braucht, wenn sie jetzt, nach Ostern und vor der Parusie, vom Leib Christi leben soll. Auch hier scheint sich das Sein der Materie in einer so letztgültigen Weise zu „erfüllen“, daß all ihre Möglichkeiten „erschöpft“ sind. Sie steht nicht mehr in sich selbst; sie läßt sich mit ihrem Sein aber auch nicht mit dem herrscherlichen, sie beanspruchenden Sein (hier also dem Leib Christi) zusammensetzen, weil dieses ihrer zu seinem eigenen Bestand nicht bedarf. Ist nun das, was ihr sonst Substanz und Eigensein gibt, nicht eben ihre schier unerschöpfliche Möglichkeit? Indem in der Eucharistie durch den herrscherlichen Christus nun doch diese Potentialität in einer letzten Tiefe „ausgeschöpft“ wird, verliert sie ihr substantielles Eigensein, um allerdings ihre positive Seinsbestimmung nun um so reiner auszufüllen: reines Zur-Verfügung-Stehen, reine Dienstfunktion zu sein, damit das, was gegessen und getrunken wird, wirklich Leib und Blut Christi sein kann<sup>11</sup>. Christus bedarf ihrer nicht in einer neuen Form hypostatischer Union. Aber Leib und Blut Christi könnten ohne die Dienstfunktion von Brot und Wein nicht gegessen und getrunken werden. Damit könnte aber auch die Seite des Todes Christi für uns nicht realisiert werden, die es in dieser speziellen Form der Zueignung nur in der Eucharistie gibt.

*Professor Wilhelm Breuning, Trier*

<sup>11</sup> Wenn ich mich nicht täusche, berühren sich diese Gedanken mit dem, was Bernhard Welte in einem Diskussionsbeitrag gesagt hat, der veröffentlicht ist in: Aktuelle Fragen zur Eucharistie. Hrsg. v. Michael Schmaus, München 1960, S. 190—195.

## Zur Mischehenfrage

Der Mainzer Kirchenrechtler G. May hat über: „Die kanonische Formpflicht beim Abschluß von Mischehen“<sup>1</sup> jüngst eine Broschüre veröffentlicht, die man als echte Streitschrift bezeichnen kann. Mit ihrer klaren Frontstellung (und manchen scharfen Formulierungen) fordert sie zur Stellungnahme heraus und wird dadurch zur Klärung des schweren Problems Mischehe nicht wenig beitragen.

Der Verfasser handelt die verschiedenen Systeme, die für den Abschluß von Mischehen im Kirchenrecht verwirklicht worden sind, ab, diese nicht einfach hin geschichtlich darstellend, sondern sie deutend und bewertend, wobei das Urteil über die mildere Regelung (Formfreiheit auf Grund der „Benedictina“ und „Provida“) lautet: „im ganzen verhängnisvoll“ (15), „unglücklich“ (54), ein „Fehlgriff“ (29), etwas, was „als eine Begünstigung des Protestantismus wirken mußte“ (28). Die seit dem CIC auch in Deutschland geltende Formpflichtigkeit der Mischehen wird eindeutig verteidigt: Es liegt in dieser Lösung eine „grandiose Konsequenz“ (41). „Sie hat den deutschen Katholizismus gestärkt und mitgeholfen, ihn aus der Inferiorität herauszuführen“ (36), insofern die alte Ordnung von der protestantischen (sprich: preußischen) Staatsmacht mehr oder weniger erzwungen war. Es ist auch aus theologischen Gründen unmöglich, hinter die heutige Regelung zurückzugehen; denn aus dem Verständnis des Wesens des Ehesakramentes ergibt sich die Mitwirkung des Priesters als „wesentlicher Bestandteil des Eheschließungsaktes“ (42). Ferner würden die Mischehen, falls sie ohne priesterliche Mitwirkung geschlossen werden könnten, „der seelsorgerlichen Einwirkung der katholischen Kirche entzogen“ (52) und ihre Zahl würde noch ansteigen zum Schaden für die ungebrochene Gläubigkeit der Gatten und Kinder und mit der Folge großer Verluste der katholischen Kirche. Es entstünde sodann eine Rechtsungleichheit zwischen dem katholischen und dem evangelischen Partner: der Katholik wäre auch nach bloß bürgerlicher Trauung unlösbar gebunden, „während der protestantische Teil die Ehe für auflösbar hält“ (61). Schließlich ergäbe sich eine „relativistische Gleichsetzung des Irrtums mit der Wahrheit“, „eine Herabwürdigung des Ehesakramentes“ (62).

Die Argumente sind offensichtlich nicht alle von gleichem Gewicht. So ist eine „grandiose Konsequenz“ (im Sinne von Rechtseinheit und Rechtssicherheit) gewiß ein bedeutsames Gut, aber doch kein unbedingter Wert, und das Selbstbewußtsein des deutschen Katholizismus brauchte durch Abänderung des positiven Kirchenrechts nicht berührt zu werden, nachdem staatliche Einflußnahme in die Mischehenfrage nicht mehr gegeben ist.

Schwerer wiegt die Behauptung, daß vom Wesen des Ehesakramentes her eine Freigabe der Mischehe von der tridentinischen Form unmöglich sei. Nun muß man aber bedenken, daß nach katholischer Lehre auch die Eheschließung zwischen zwei getauften Nichtkatholiken Sakrament ist — ohne priesterliche Mitwirkung — und daß nach c. 1098 CIC auch Katholiken im Notfall ohne

<sup>1</sup> May, Georg: Die kanonische Formpflicht beim Abschluß von Mischehen. — Paderborn: Schöningh-Verlag, 1963, VIII, 69 S., kart. 7,20 DM.

Priester gültig und sakramental heiraten können. Diese „Laientrauung“ im Notfall kennt auch das Recht der unierten Ostkirche (c. 89) — im Gegensatz zu den Orthodoxen —, obwohl dieses Recht für die Gültigkeit der normalen Trauung nicht nur das „*coram paracho*“ verlangt, sondern auch den „*ritus sacer*“: *Ea tantum matrimonia valida sunt, quae contrahuntur ritu sacro coram paracho* . . . (85). Das liturgische Handeln des Priesters ist nicht als wesensnotwendiges Element aufzufassen. Der Ehevertrag als sakramentales Zeichen, d. h. seine äußere Gestalt, hat keine „Wesensform“ (so Mörsdorf), sondern unterliegt dem positiven veränderlichen Kirchenrecht. Mitwirkung der Kirche ist notwendig zum Zustandekommen jedes Sakramentes, darüber besteht Einmütigkeit; aber kirchliche Mitwirkung muß nicht priesterliche Mitwirkung sein. Wenn zwei evangelische Christen vor dem Standesbeamten gültig heiraten, so kommt das Sakrament der Ehe zustande, und die Kirche ist bei diesem Akt vermittelnd tätig und also gegenwärtig — ebenso wie bei der Laientaufe —, wenn sie auch nicht so deutlich repräsentiert wird, wie es durch die Gegenwart und das liturgische Tun des Priesters geschieht. Man kann darum auch nicht sagen, daß es eine Herabwürdigung des Ehesakramentes wäre, wenn „die Trauung vor dem nichtkatholischen Religionsdiener oder vor dem Standesbeamten von der Kirche als ebenso wirksam anerkannt [würde] wie die Trauung vor dem katholischen Priester“ (62); denn tatsächlich steht die Protestantenehe ihrer objektiven sakramentalen Würde und Wirkung nach der (kirchlich geschlossenen) Katholikenehe in nichts nach.

Was das Argument von der Rechtsungleichheit des katholischen und evangelischen Partners betrifft, so ist zunächst zu sagen, daß die „bessere“ Position des evangelischen Teils (im Fall der Scheidung) auch dann gegeben ist, wenn die Mischehe katholisch geschlossen wurde. Sie ist ferner keine Rechtsposition — woher sollte ein wirkliches Recht zur Wiederverheiratung kommen! —, also liegt auch keine zu beseitigende Rechtsungleichheit vor. Übrigens setzen sich die protestantischen Kirchen<sup>2</sup> wie auch die meisten evangelischen Theologen heute für die Unauflöslichkeit der Ehe in einer Weise ein, die es unmöglich macht zu behaupten, es stehe „dem protestantischen Eheteil auf Grund der Auffassungen seiner Religionsgemeinschaft der Weg zu einer neuen Ehe offen“ (60).

Sehr schwer wiegen dagegen die Gründe, die von der Glaubensgefährdung her genommen sind, welche der Mischehe innewohnt. Hier liegt der eigentliche Kern des Problems. Die Mischehen sind, aufs ganze gesehen, ein Herd des Indifferentismus, und keine der beiden christlichen „Religionsparteien“ kann ihrer froh werden, und die eine kann sie nicht gegen die andere ausspielen; beide sind nur Verlierer. Würde aber die Zahl der Mischehen im ganzen zunehmen, wenn das kirchliche Recht eine Änderung erführe? Der Verfasser antwortet mit einem unbedingten Ja, sagt dann aber selbst: „Die Gründe für das Ansteigen der Mischehen sind ganz andere“ (55) — als strenge oder weniger

<sup>2</sup> Vgl. Hesse, Hans Gert: Evangelisches Ehescheidungsrecht in Deutschland. — Bonn: Bouvier 1963 (Schriften zur Rechtslehre und Politik, hrsg. von E. v. Hippel, Bd. 22).

strenge kirchliche Rechtsnormen —, und dem ist ganz und gar zuzustimmen. Soziologische Untersuchungen (auf die vom Verfasser nicht eingegangen wird) weisen darauf hin, daß der Anstieg der Mischehen mit der demographischen Verschiebung, besonders der Vermischung von katholischer und evangelischer Bevölkerung, weithin parallel geht. Wohl stellt A. Weyand<sup>3</sup> fest: „Das seelsorgliche Bemühen vermag durchaus die ‚Gesetzmäßigkeit‘ der Erscheinung zu sprengen“, daß aber gesetzliche Maßnahmen hemmend auf die Mischehenzahl wirken, ist unerwiesen und zweifelhaft. Auch scheint mehr als fraglich, was der Verfasser so optimistisch vorträgt: „Wenn man sich erst einmal überall in Deutschland zur Klarheit und Konsequenz der kanonischen Gesetzgebung in Wort und Tat bekennt, dann steht auch eine Eindämmung der Mischehen zu erwarten“ (56), denn an klaren Worten und Taten gegen die Mischehe hat es in Deutschland wahrlich nicht gefehlt.

Eine andere Frage ist, ob aufgrund eines mildernden Kirchenrechts die Zahl der bloß zivilgetrauten Mischehen zunähme, jener Mischehen also, die in ganz besonderer Weise dem Indifferentismus offenstehen (weil sie der religiösen Entscheidung von vornherein ausweichen oder auf religiöse Entscheidungen überhaupt verzichten), und diese Frage muß wohl bejaht werden. Der katholische Verlobte wird in vielen Fällen die katholische Trauung nicht mehr erreichen, wenn ihm von dem evangelischen Teil entgegengehalten werden kann: „Ob katholische Trauung oder nicht, unsere Ehe wird eine gültige Ehe sein, auch für deine Kirche, und du kannst weiterhin zu den Sakramenten gehen, denn die Frage der Kindererziehung ist noch nicht akut.“ Gerade dieses Hinauszögern der Entscheidung über die Religion des Kindes ist verhängnisvoll und bringt eine gefährliche Spannung in die Ehe selbst hinein.

Stellt man sich nun aber vor, die Kirche träfe eine Änderung des Mischehenrechts nicht im Sinne der „Provida“, also nicht durch generelle Befreiung von der Eheschließungsform, sondern dadurch, daß nur im einzelnen Fall (vom zuständigen Bischof) von der Eheschließungsform dispensiert werden könnte, so würde einerseits der Kontakt des Brautpaares mit der Kirche nicht preisgegeben: das Erscheinen vor dem katholischen Geistlichen zum Brautexamen und dem tausendmal wichtigeren Brautunterricht bliebe erforderlich, damit der Pfarrer die beiden jungen Leute dem Bischof zur Dispens (von dem Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit und von der tridentinischen Form) empfehlen könnte. Andererseits entfele damit der für den evangelischen Teil sich ergebende Zwang (der wie jeder Zwang in religiösen Dingen problematisch ist, von wem auch immer er ausgeübt werden mag), an einem Ritus mitzuwirken, den er innerlich nicht bejaht. Es entfele auch die Gefahr der Verungültigung, die bei dem heute notwendigen kirchlichen Eheschließungsakt durchaus vorhanden ist und oft genug realisiert werden dürfte und die darin besteht, daß der Nichtkatholik bei der kirchlichen Trauung keinen echten Eheschließungs-

<sup>3</sup> Weyand, Alfons: Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum. — Münster: Aschendorff, 1963 (Schriften des Instituts für Christl. Sozialwissenschaften der Westf. Wilhelms-Univ., Münster, hrsg. von J. Höffner u. W. Heinen) S. 52.

willen mehr aufbringt, da er sich durch den standesamtlichen Akt voll und endgültig verheiratet glaubt<sup>4</sup>.

Stellt man sich darüber hinaus eine Änderung des kirchlichen Rechts so vor, daß der evangelische Teil seine Bereitschaft zur katholischen Kindererziehung nicht mehr der katholischen Kirche gegenüber zu erklären brauchte, einer Instanz, von der er nach seiner Überzeugung sich gar nicht binden lassen kann, sondern seinem katholischen Verlobten gegenüber — dieser katholische Verlobte müßte dann dem Bischof schriftlich erklären, daß über die katholische Kindererziehung Einigung bestehe und daß er, der Katholik, selbst dementsprechend handeln werde —, so wäre damit eine Lösung gefunden, die nicht weniger wirksam sein dürfte als die bisherigen Kautelen, die aber mehr in Richtung der religiösen Freiheit läge als diese. Der Verzicht auf den katholischen Eheschließungsritus (genauer: auf die kanonische Assistenz des Priesters) sowie auf die formellen „Sicherheiten“ bedeutete keineswegs einen Verzicht auf die Präsenz der Kirche. Die kirchliche Mitwirkung wäre sogar sichtbar und greifbar, nämlich in den pfarramtlichen Vorgängen und den bischöflichen Dispensen.

Bei dieser Regelung müßte man also nicht fürchten, was der Verfasser von einer generellen Formbefreiung mit Recht fürchtet, nämlich die Ausschaltung der seelsorglichen Einwirkung auf die bekenntnisverschiedenen Ehen. Der Pfarrer hätte nach wie vor die Möglichkeit „der ernststen Abmahnung“ (52) — die allerdings sowieso zu spät kommt, wenn sie erst bei der offiziellen Anmeldung des Brautpaares eingesetzt werden soll —, er hätte auch die Möglichkeit der religiösen Belehrung und des seelsorglichen Hausbesuches nach der Eheschließung, wobei man sogar hoffen dürfte, daß ein evangelischer Mann, der sich großzügig und tolerant behandelt fühlt, dem katholischen Geistlichen die Türe seiner Wohnung bereitwilliger öffnet als derjenige, der mit katholischer Trauung und Sicherheitsleistung bedrängt worden ist —, vorausgesetzt, daß überhaupt noch religiöses Verständnis vorliegt. Das religiöse Unverständnis ist der tiefste Grund der vielfältigen Mischehen-Misere, und daran kann freilich auch die beste Ehegesetzgebung nichts ändern.

*Professor Linus Hofmann, Trier*

---

<sup>4</sup> Vgl. Flatten, H.: Der Ehekonsens als consensus de praesenti, in: TThZ 87 (1958) 274—300.



# BESPRECHUNGEN

## KIRCHENGESCHICHTE

Kyll, Nikolaus: *Pflichtprozessionen und Bannfahrten im westlichen Teil des alten Erzbistums Trier. Mit 4 Abbildungen und einer Karte der Pflichtprozessionen.* — Bonn: Röhrscheid-Verl., 1962. 155 S. (Rheinisches Archiv, 57) kart. 16 DM.

Nach der Lektüre des hier anzuzeigenden Buches fragt man sich einerseits, warum dieses nicht nur sehr interessante, sondern auch sehr wichtige und für zahlreiche Fragestellungen ergiebige Thema nicht schon längst aufgegriffen wurde, versteht dies aber andererseits nun auch wieder, nachdem man die sehr spröde Quellenlage kennengelernt hat, die zu interpretieren, nicht nur viel Geduld und Belesenheit, sondern vornehmlich eine intime Vertrautheit mit den Fragen der religiösen Volkskunde und des mittelalterlichen Kirchenrechtes erfordert. — Kyll unterscheidet zwischen Bannprozessionen, die mit der Bannfeier am Freitag nach dem zweiten Sonntag nach Ostern (*Misericordia*) verbunden waren und Pflichtprozessionen, unter denen er alle übrigen genannten Prozessionen zusammenfaßt. Der Bannfreitag wurde von Erzbischof Egbert im Jahre 983 zur Zeit einer großen Dürre als kirchlich gebotener Feiertag eingeführt und war bis ins 19. Jahrhundert in Übung. Zu unterscheiden sind Prozessionen (Bannfahrten) nach Trier, solche mit Ziel außerhalb des Pfarrbereiches und solche im eigenen Pfarrbereich. — Von den Pflichtprozessionen werden die nach Mettlach, Taben, der Münsterabtei zu Luxemburg, Prüm, Echternach, der Domkirche in Trier und nach St. Maximin/Trier ausführlich untersucht und beschrieben. In diesen Kapiteln (S. 15–80) ist viel neu erschlossenes oder erstmalig ausgewertetes Material ausgebreitet und interpretiert. Besonders wird man K. dafür danken müssen, daß er bei allem Bemühen um begriffliche Klarheit eine monokausale Erklärung der Entstehung dieser Pflichtprozessionen ablehnt. Er sieht vielmehr ihre Wurzeln in vorchristlichen religiösen und Stammesverpflichtungen, in der christlichen *visitatio religiosa* als Recht des Bischofs und in verschiedenen zu deutenden Bemühungen geistlicher Grundherrschaften. Bei manchen Orten sind dennoch Fragen offen geblieben. Vielleicht wird man bei ihnen auch ganz einfach ein späteres Hinzukommen aus Devotionsgründen in Rechnung stellen dürfen, wie überhaupt K's oft sehr frühe Datierungen nicht immer ausreichend begründet sind und unwidersprochen bleiben werden. — Die interessantesten und anschaulichsten Kapitel sind die, in denen die Prozessionen geschildert werden; in diesem K. ureigenen Gebiet hätte die Darstellung sogar etwas breiter sein können. — K. hat seine Untersuchung auf den westlichen Teil des alten Erzbistums Trier beschränkt, ohne auf die Frage näher einzugehen, warum es diese Pflichtprozessionen im östlichen Teil des Erzbistums nicht gab. Es fehlte hier an Prüm, Echternach und Maximin vergleichbaren geistlichen Grundherrschaften, wie auch auffällt, daß (mit Ausnahme der Bischofskirche) nur Benediktinerabteien Ziel dieser Prozessionen waren. Die alten Stifte in Karden und Münstermalfeld haben es ebensowenig wie das Trierer Paulinusstift vermocht, solche *visitationes religiosas* an sich zu ziehen. Aber mit diesen Feststellungen ist noch nichts erklärt. Vielleicht ergeben sich aber aus dem Vergleich Hinweise auf das Alter dieser religiösen Übung und die kirchenrechtliche Struktur des Erzbistums im frühen Mittelalter.

Franz-Josef Heyen, Koblenz

Bohlender, Rolf: *Dom und Bistum Speyer. Eine Bibliographie.* Speyer: Verl. d. Pfälz. Landesbibliothek 1963. XVII, 189 S. (Pfälz. Arb. z. Buchwesen u. Bibliographie, H. 5) kart. 18,50 DM.

Jedes deutsche Bistum sollte sich freuen bzw. in Zukunft glücklich sein, wenn es eine so umfassende Bibliographie über die Bischofskirche und das Bistum erhalten sollte, wie sie R. Bohlender für Dom und Bistum Speyer zusammengestellt hat. Angesichts dieser Zusammenstellung muß selbst eine so gründliche Zusammenfassung, wie sie z. B. das Kölner Domblatt bietet, für die Geschichtsforschung zurückstehen, ganz zu schweigen über jene deutschen Bistümer, in denen grundlegende Forschungen über die Bistumsgeschichte in ihrer Bedeutung für eine deutsche Kirchengeschichte anscheinend noch nicht erkannt sind. Auch wenn man die Gesamtdarstellungen über die Kirchengeschichte Deutschlands, wie sie bis heute erschienen sind, würdigt und anerkennt, so kann doch kein Zweifel bestehen, daß auf diesem Gebiet noch vieles zu tun ist. Die „großen“ Quellen sind zwar erforscht und dargestellt, es zeigt sich bei Spezialuntersuchungen aber immer wieder und in einer für eine Gesamtdarstellung wesentlichen Weise, daß die „kleinen“ Quellen und Darstellungen noch längst nicht ausgeschöpft sind. Eine Ausschöpfung dieser Quellen —

die ein mühevolles Studium in den Archiven voraussetzt — wird in der Zukunft eine Gesamtdarstellung der deutschen Kirchengeschichte zur Folge haben, die über die bisher erzielten Ergebnisse weit hinausgehen und zu neuen Erkenntnissen führen wird.

F. Pauly, Andernach

## BIBELWISSENSCHAFT

Lohfink, Norbert SJ: Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11. — Romae: E Pont. Institut. Bibl. 1963, XXIV, 317 S. (Analecta Biblica, 20) kart. L. 4.800; \$ 8.00.

In kurzem zeitlichen Abstand folgt auf die umfangreiche Bonner katholisch-theologische Dissertation von W. Richter, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen des Richterbuches (Bonn 1963) die vorliegende über den 1. Hauptkomplex des Deuteronomiums, die dem Päpstlichen Bibelinstitut vorgelegen hat. Wie Richter bemüht ist, die ersten Kapitel des Richterbuches, so ist L. bemüht, die Kapitel, die sich um das Hauptgebot (Dt 6, 4ff) lagern, nach ihrem Werdegang zu erhellen. Diese Vor-Fragen jeder Sachexegese und bibeltheologischen Auslegung meint L. mit Gewinn gerade für das gewählte, in der Vergangenheit so heftig diskutierte Deuteronomium auf Grund vor allem zweier Forschungsergebnisse erneut angehen zu können. Einmal ist er überzeugt, daß endlich mit Baltzers Untersuchung (Neukirchen 1960) die Gattung der fraglichen Kapitel im „Bundesformular“ (Titel des Buches von Baltzer) entdeckt ist, dann weiter, daß eine „neue Stilistik“ methodisch dem Aufbau des Dt gerechter werden kann als die bisherige Forschung.

Nach einer Durchmusterung der für ihn wichtigen Arbeiten am Dt befaßt L. sich ausführlich mit dem Formelgebrauch, beleuchtet wichtige Redeformen eigens und ausführlich, ehe er eine kontinuierliche Textanalyse unternimmt. Einem auffälligen Phänomen, dem verhältnismäßig häufigen Numeruswechsel vom „Du“ zum „Ihr“ und umgekehrt wird dann ein eigenes Kapitel gewidmet, bis der Verf. den „paränetischen Vorgang“, der hinter Dt 5–11 liegt, herausarbeitet. So kann er schließlich als Ergebnis auf einen recht langwierigen Werdegang des Textes hinweisen, der eine ganze Reihe von Phasen vom hehritischen Formular für Vasallenverträge und dem grundlegenden Inhalt aus der Einrichtung des Bundes zwischen Jahwe und Israel an bis zu den späteren Zusätzen in der 8. Phase durchlaufen hat. Eine Reihe von Tabellen unterstützt das Ergebnis und erleichtert die Lektüre des Buches.

Die Bibelwissenschaft des AT ist mit dieser Dissertation beachtlich bereichert worden. Methodisch wird Neuland oder doch verhärtetes Erdreich neu aufgebrochen und damit bahnbrechende Arbeit geleistet, die mustergültig für manche kommende Untersuchung sein und zu ähnlichen Monographien geradezu anstoßen dürfte. In einzigartiger und beispielhafter Weise handhabt L. das moderne, mannigfaltig differenzierte, Instrumentarium der Literar-, Gattungs- und Traditionskritik. Dazu kann er seine Einsichten in einer für Einleitungsfragen erstaunlich packenden und treffenden, allerdings bisweilen etwas zu wortreich, ja rhetorisch ausgefallenen Sprache darstellen.

Damit ist Stärke und Grenze einer solchen Untersuchung aufgewiesen. Es ist erfreulich und bedauerlich zugleich, daß es auf Grund der heutigen Situation in der Exegese notwendig geworden ist, in einer solchen minutiösen Art und mit soviel Aufwand an fachmännischer Energie den literarischen Werdegang biblischer Texte aufzuhellen. Erfreulich deshalb, weil die Wissenschaft das Rüstzeug bereithält, den Werdegang der biblischen Bücher mit einer Virtuosität sondergleichen zu untersuchen; bedauerlich daher, weil soviel Energie (notwendigerweise!) im Vorfeld der eigentlichen Sachexegese aufgewendet werden muß, so daß eine Untersuchung wie die vorliegende sich nach Umfang und Inhalt auf die Vor-Fragen beschränken muß. L. sagt S. 53: „Eine theologische Auslotung der behandelten Begriffe ist nicht beabsichtigt.“ Es bleibt zu wünschen und zu hoffen, daß der wohl unterrichtete Verfasser einer solchen meisterlich verfaßten Monographie bald diese seine Vorstudien einem neuen, notwendigen Kommentar zum Buch Deuteronomium dienlich macht.

H. Groß, Trier

Bihler Johannes: Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte. — München: Hueber-Verl. 1963. XVI, 264 S. (Münchener Theol. Studien, I. Histor. Abt., 16. Bd.) brosch. 26,— DM.

Die wissenschaftliche Erforschung der Apostelgeschichte ist vor allem durch die bahnbrechenden Untersuchungen von M. Dibelius auf neue Grundlagen gestellt worden. Sie beruht besonders darauf, daß man formgeschichtliche Gesichtspunkte auch an das zweite Werk des Lukas heranträgt. Man fragt heute zunächst nicht mehr nach dem „Geschichtswert“ der Apg, sondern nach der „Funktion“, die ihre Einzelberichte im kompositorischen und theologischen Aufbau des Werkes haben. Welches „Bild“ entwirft Lukas von den Anfängen der Kirche für seine Leser?

Nicht leicht ist besonders der Stellenwert der Stephanusgeschichte im Ganzen der Apg zu erkennen und zu beurteilen. J. Bihler hat in seiner Münchener Dissertation diese Geschichte ins Auge gefaßt und sie formgeschichtlich untersucht. Er kommt zu bedeutenden Ergebnissen. „Der Stephanusbericht mag zwar an eine alte Überlieferung vom Tod des Stephanus anknüpfen, aber diese Tradition ist in der Komposition des Lukas aufgegangen.“ Und was die Rede des Stephanus angeht, so unterscheidet sich diese zwar stark von den übrigen Missionsreden der Apg, aber auch sie muß als eine Komposition des Lukas verstanden werden, weil ihre Grundgedanken typisch lukanisch sind, wie B. nachzuweisen vermag. In der Gesamtkonzeption der Apg bezeichnet sie „einen Wendepunkt in der Geschichte des Urchristentums“; der Horizont der urchristlichen Mission weitet sich nun aus in Richtung auf die Verkündigung des Evangeliums bei den Nicht-Juden (Samariter). Bihler versucht dann die Stellung des „Hellenisten“ Stephanus und der „Sieben“ überhaupt näher zu ergründen, glaubt in ihnen „Apostel“ (d. h. Missionare) zu erkennen, die von den „Zwölf“ zu unterscheiden sind. Lukas selbst aber erkennt den Sieben den Aposteltitel nicht zu, wie B. feststellen muß. In seiner Konzeption sind die Sieben den Zwölf streng untergeordnet, um bewußt zu machen, daß legitime Mission in der Kirche nur in Verbindung mit den Zwölf erfolgen kann. B. legt schließlich den Versuch einer Einordnung der Stephanusgeschichte in die Geschichte des Urchristentums vor, muß aber hier naturgemäß meist mit Hypothesen arbeiten, die freilich sehr erwägenswert und anregend sind.

Das Niveau dieser Dissertation ist erstaunlich hoch und verrät eine gute Begabung ihres Verfassers, die weiter gefördert werden sollte. Selbstverständlich bleibt bei einem so schwierigen Gegenstand eine Reihe von Fragen und Problemen, von denen einige angedeutet seien:

1. S. 103 ff. kommt B. im Zusammenhang mit Apg 1, 6 und 3, 20 f. auf das Problem der Apokatastasis zu sprechen. Hier übersieht B. (zusammen mit Bauernfeind), daß die spätjüdische Apokatastasisvorstellung nicht bloß mit der endzeitlichen Eliaerwartung verbunden war, sondern ebenso mit dem isalanischen Gottesknecht (vgl. Is 49, 6, dazu meinen Aufsatz in der Junker-Festschrift LEX TUA VERITAS über die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte, der B. entgangen ist).

2. Zu S. 156 ff.: Die Frage nach der Stellung des Tempels bei Johannes muß im größeren Rahmen der ganzen „kultischen“ Christologie des vierten Evangeliums gesehen werden; ich werde darüber demnächst einen Aufsatz im Liturgischen Jahrbuch vorlegen. Im übrigen behandelt B. die Kult- und Tempelkritik im Alten und Neuen Testament und darüber hinaus sehr eingehend und gut.

3. Zu S. 180: Das lukanische Missionsschema: „Zuerst“ den Juden, dann den Heiden, findet sich, freilich in theologisch vollkommen umgeformter Weise, doch auch bei Paulus. Vgl. Röm 1, 16 („für den Juden zuerst und für den Griechen“) und Schlatter z. St.

4. Bei der historischen Frage nach der Herkunft der Stephanustradition wäre ein methodischer Weg einzuschlagen, den besonders J. Jervell in einem Aufsatz „Zur Frage der Traditionsgrundlage der Apostelgeschichte“ in den *Studia Theol.* 16 (1962) 25–41 mit Erfolg beschritten hat, den B. leider nicht mehr berücksichtigt hat. J. kommt darin auf Grund einer Untersuchung der Paulusbriefe zu dem Ergebnis: Von der Urgemeinde waren in den Paulusgemeinden durchaus „bemerkenswerte Kenntnisse vorhanden“. So ist z. B. in 1 Thess 2, 14 ausdrücklich von den Verfolgungen die Rede, denen die Urgemeinde in Jerusalem von seiten der Juden ausgesetzt war. Davon erzählte man also in den Missionsgemeinden des Apostels; das gehörte mit zur Verkündigung, wie Jervell feststellen kann! Bihler weist in seiner Dissertation auf diese wichtige Stelle überhaupt nicht hin.

Diese kritischen Bemerkungen sollen den hohen Wert der (auch fast druckfehlerfreien) Arbeit Bihlers nicht schmälern, sondern zum Weiterdenken anregen. Dazu kann nunmehr auch das vor kurzem erschienene neue Buch von W. Schmithals, *Paulus und Jakobus*, sehr hilfreich sein, in dem auch die Stephanusgeschichte eingehend behandelt wird. B. konnte dieses Werk nicht mehr berücksichtigen.

F. Mußner, Trier

Jaeger, Werner: Das frühe Christentum und die griechische Bildung. — Berlin: De Gruyter-Verl. 1963. X, 127 S., Lw. 20 DM.

Der Verlag de Gruyter, der sich um das Lebenswerk des 1961 verstorbenen Gräzisten W. Jaeger sehr verdient gemacht hat, legt nun das letzte Buch des weltbekannten Humanisten vor: den fragmentarischen Abschluß der „*Paideia*“.

Hier wird der Themenkreis, der in der Sammlung „*Humanistische Reden und Vorträge*“, 2. Aufl. de Gruyter, Berlin 1960, und zwar besonders in den späteren Vorträgen „*Paideia Christi*“ (gehalten in Tübingen 1958) und „*Humanismus und Theologie*“ (vorgetragen 1943 am Gedenktage des heiligen Thomas vor der Aristotelischen Gesellschaft in Milwaukee, Wisconsin) — inzwischen auch als Sonderdruck im Kerle-Verlag, Heidelberg, erschienen — angeschlagen worden war, weiter ausgeführt.

Es geht um die Rezeption bzw. Umformung der griechischen Paideia durch das Christentum zur Paideia Christi, wobei das problematische Verhältnis von Humanismus und Christentum notwendigerweise zur Sprache kommt.

Jaegers Antwort, die aus der Untersuchung des geschichtlichen Befundes gewonnen wird, lautet: Ein anthropologischer, geschlossener Humanismus, der des Menschen Autonomie absolut setzt, kann sich nur auf die Sophisten als seinen Urheber berufen. Echte griechische Philosophie bekennt mit Sokrates und Plato einen offenen, theozentrischen Humanismus.

Das Wort „Theologie“ findet sich nämlich zuerst bei Plato, der seine sogenannte „erste Philosophie“ Theologik nannte, weil sie der Teil der Philosophie ist, der die physische Welt überschreitet. Erst die nächste Generation gibt ihr den Namen „Metaphysik“. Plato und Aristoteles wollen sich, überzeugt davon, daß Gott letztes Prinzip der Welt sei, mit den Mitteln der Vernunft (Logos), bewußt über den Mythos hinaus, dieser höchsten Wirklichkeit nähern.

Was solche Ausgangsposition bedeutet, möge ein Vergleich mit den ganz andern Ergebnissen zeigen, die ein anderer Meister des Fachs, W. F. Otto, in seinem Aufsatz „Das Weltgefühl des klassischen Altertums“ (im Sammelband „Mythos und Welt“, Klett-Verlag 1962) vorträgt. Mit den bekannten Begriffen Nietzsches wird das Helden\_tum gerühmt, weil es den Menschen stolz will und die Welt als schön und göttlich erlebe, während das Christentum radikal getadelt wird, weil es den Kosmos gering schätze und den Menschen würdelos mache.

Ganz anders Jaeger in seinem Buch: Zwischen der griechischen Philosophie und der christlichen Gedankenwelt walten innere Beziehungen, die trotz der Spannungen eine geglättete Synthese herbeiführen, die ihren Höhepunkt im christlichen Humanismus des 4. Jahrhunderts hat. Welche Züge trägt dieser Humanismus?

An der Idee der Paideia = Morphosis des Menschen, wie sie Gregor von Nyssa entwickelt, soll er kurz skizziert werden. Des Menschen innerstes Streben (Eros) ist wesentlich in der menschlichen Natur verankert und von Natur aus ausgerichtet auf „das Gute“. Daraus folgt: „Wenn die Paideia von Gott gewollt war und wenn das Christentum für die Christen dasselbe bedeutet wie die Philosophie für die Philosophen — nach Plato Verähnlichung mit Gott — so bestand die wahre Erfüllung des höchsten Inhalts christlichen Lebens in einer fortgesetzten und lebenslangen Bemühung darum, dies Ziel zu erreichen und der Vollkommenheit so nahe zu kommen, wie das in menschlichen Kräften lag“ (S. 68). Dieses stelle Hochziel war aber nur zu erreichen mit Hilfe der göttlichen Gnade, die als Zusammenwirken des göttlichen Geistes mit der Bemühung des Menschen verstanden wird. „Wie die griechische Paideia aus dem Ganzen der griechischen Literatur bestand, so die christliche Paideia aus der Bibel“ (S. 69). Also ist die Morphosis des Christenmenschen, seine Formung, Wirkung eines unablässigen Bibelstudiums. „Die Form ist Christus. Die Paideia des Christen ist imitatio Christi: Christus muß Gestalt in ihm gewinnen“ (S. 70).

Gegen den Graben, den ein modernes Helden\_tum aufreißt, und gegen die Kluft, die eine radikale Theologie unserer Tage allzu stark betont, kann das Buch heilsame Belehrung sein sowohl für den christlichen Theologen als auch für den klassischen Humanisten. Hier ist ein Brückenschlag, den die damalige Zeit geleistet hat und der uns je neu aufgegeben ist, wenn anders christliche Religion sich nicht auf das Irrationale beschränken soll.

E. Matheus, Trier

### PHILOSOPHIE — DOGMATIK

Metz, Johannes Baptist: Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. — München: Kösel (1962), 138 S. Lw. 10,80 DM.

Es wurde bereits eine kleine wissenschaftliche Fehde um dieses Buch ausgetragen (vgl. Deutsche Tagespost 15 [1962], 128, 8; 139, 10; 144, 16). Wenn dabei so divergierende Überschriften wie „Die neue Seinsmystik und der heilige Thomas von Aquin“, „Angemessenere Kategorien für christliches Selbstverständnis“, „Heidegger war nicht der Lehrer Thomas' von Aquin“ einander gegenüberstanden, ist vielleicht gerade dies Hinweis auf die innere Dynamik, von der diese „Anthropozentrik“ erfüllt ist.

„Anthropozentrik“ ist dabei im Gegensatz zur griechischen „Kosmozentrik“ gemeint, und man würde sie falsch verstehen, wenn man sie auffaßte als Gegensatz zu „Theozentrik“. Zudem ist, so erklärt Kap. 1, mit „Anthropozentrik“ der Horizont gemeint, in dem ein Gehalt gedanklich angegangen wird, die Denkform, nicht aber der gedankliche Inhalt selbst, dessen Theozentrik außer Frage steht im „thomanischen“ Denken (K. Rahner in seinem einführenden Essay [9–23] und Metz wählen, den von G. Söhngen [Der Weg der abendländischen Theologie, 91] gemachten Vorschlag aufgreifend, anstatt des im Gegensatz zu „thomistisch“ stehenden deutschen Ausdruckes „thomatisch“ den besseren „thomanisch“!). Kap. 2 zeigt, daß der anthropozentrische Denkhorizont bei Thomas gewonnen wurde an dem Leitbild der *reditio completa*, in deren Rahmen die

Gnade als „unableitbar vertieftes Selbstsein“ (88) erscheint. Dabei darf nicht übersehen werden, daß bei dem Aquinaten die anthropozentrische Denkform in ihrer vollen Entfaltung noch zurückgehalten wird von kosmozentrischen aus dem griechischen Denken sich ableitenden geistigen Zugangsformen her, dies mehr in dessen philosophischen als in dessen theologischen Werken. Nachdem in Kap. 3 der „biblisch-christliche Ursprung der thomanischen Denkform“ (87) in seiner Entsprechung zu dem „Offenbarungswort mit seiner ‚anthropozentrischen Spitze‘“ (110) aufgewiesen wurde, sucht Kap. 4 die innere Verbindung des thomanischen anthropozentrischen Verstehenshorizontes mit dem neuzeitlichen Denken aufzuweisen, wobei jener die „Fährte aufriß, in der sich der Strom dieses Denkens — bis heute! — bewegt“ (122), so daß gerade die Treue zu ihm verlangt, daß seine Kategorialität im Sinne einer auch von den hintanhaltenden Schwergewichten der Kosmozentrik sich frei haltenden Denkart überschritten werde.

Wenn auch die Frage offenbleibt, bei welchen früheren christlichen Denkern die thomanische Anthropozentrik ihren Wurzelgrund hat und wie weit sie vielleicht infolge ihrer griechisch-aristotelisch-kosmozentrischen Überschatzung hinter diesen zurücksteht, so verbleibt dennoch die aktuelle Bedeutsamkeit dieses Buches: sie besteht darin, den Aufbruch der anthropozentrischen Denkform bei Thomas darzutun und ist zugleich ein neuer Impuls dazu, die psychologischen und die erkenntnistheoretischen Probleme in antikatolischer Denkausrichtung, d. h. im Gegensatz zu einer allzusehr objektivierenden Methode, aufzugreifen von dem zu entfaltenden Selbstverständnis des Menschen her.

B. Lorscheid, Trier

Metz, Johannes Baptist: *Armut im Geiste*. — München: Ars sacra (1962). 62 S. Pbbd. 6,40 DM.

Wie Bernanos' „Tagebuch eines Landpfarrers“ davon überzeugt, daß es „leichter ist, als man glaubt, sich zu hassen“ (letzte Tagebuchaufzeichnung!), so dieses Büchlein von Metz davon, wie schwierig und zugleich wesentlich für den Menschen es ist, sich selbst zu lieben, zu bejahen in seinem unverfügbaren Menschsein, dessen eingeborene Armut von der Mensch-Werdung Gottes her gesehen in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit sichtbar wird. Diese Armut ist „die Schwelle der wahren Mensch-Werdung des Menschen. Und nur in ihr kommt der Mensch bei Gott an, wie auch Gott nur in ihr wahrhaft beim Menschen ankommt“ (27 f); denn „Der Mensch ist jenes merkwürdige Wesen, das nur dadurch in seinem Sein bewahrt und behütet ist, daß es sich dem je Größeren, Unverfügbaren aussetzt. Er ist daheim im Offenen und Unbewältigten des Geheimnisses“ (30). Wie des Verfassers Heft „Advent Gottes“ (München 1959) eine Deutung der Angst und ihrer Überwindung in der „Hoffnung der Armen“ versucht, so ist diese seine Schrift „Armut im Geiste“ eine philosophisch-theologische Erhellung der wahren Selbstliebe, die den Verstand nachdenklich macht, aber auch das Drängen des Herzens berührt, so daß ihre Lektüre philosophisch, theologisch und auch religiös empfehlenswert erscheint.

B. Lorscheid, Trier

Breuning, Wilhelm: *Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona*. — Trier: Paulinus-Verl. 1962 (Trierer Theologische Studien 14) XXVIII, 476 S. kart. 54,— DM

Die Scholastik sah sich von der Mitte des 12. Jahrh. an auf das Problem der hypostatischen Union hingewiesen durch die Weise, wie Petrus Lombardus Stellung genommen hatte zu dem die ganze christologische Spannung in sich bergenden Satze: *Deus est homo*. Drei Meinungen darüber legte Petrus Lombardus vor, die Bernhard Barth auf den Vorschlag Bernhard Geyers als *Assumptus-, Subsistenz- und Habitustheorie* bezeichnet hat, und die heute allgemein unter diesem Namen gehen. Wer aber die Darstellung und Beurteilung der drei Theorien liest, die der Sentenzenkommentar des Aquinaten 100 Jahre später abgibt, fragt staunend nach den Ursachen und Stadien dieses Wandels. Wenn man dann noch beobachtet, wie manche Aufstellungen des Aquinaten sich noch nicht am Anfange des 13. Jahrh. finden, wie die Urteile über die Gängigkeit der drei Theorien in der ersten Hälfte des 13. Jahrh. auseinandergehen, wie die Habitustheorie da und dort breit auseinandergelegt ist, obwohl versichert wird, sie habe keine Vertreter mehr, da sie durch die Dekretale Alexanders III aus der Erörterung ausgeschaltet sei, wie endlich Spuren einer Lehre von zwei Supposita in Christus und einer abwertenden Auffassung von der menschlichen Natur Christi auftreten, und wenn man sich bei alledem noch erinnert, daß die Wissenschaft jener Zeit äußerlich durch das Aufkommen der Bettelorden und innerlich durch die wachsende Vertrautheit mit der aristotelischen Philosophie ihre Gestalt empfing, dann erhebt sich die Frage, ob etwa in Paris, und gerade bei den Dominikanern in der ersten Hälfte des 13. Jahrh. die Übergänge zu den ausgeprägten Formeln des thomastischen Sentenzenkommentars sich nachweisen lassen. Drängender wurde diese Frage als Köppl OP 1940 auf die von ihm entdeckte Christologie Rolands von Cremona, des ersten Dominikaners, der an der Pariser Universität lehrte, hingewiesen hatte.



Br., der sich dieser Aufgabe unterzogen hat, ist sich bald darüber klar geworden, daß die Christologie Rolands sich nicht darstellen lasse, wenn man nicht die Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre heranzieht, weil Roland mit diesem sich fortlaufend auseinander setzt, und auch wenn man den Sentenzenkommentar des Hugo v. St. Cher unbeachtet läßt. Dieser ist nämlich von einem Schüler Rolands verfaßt, hat aber dem Roland bei der schriftlichen Ausarbeitung der eigenen Christologie vorgelegen.

Die Summa aurea des Wilhelm v. Auxerre ist außer in Drucken des 16. Jahrh. noch in einer andern Überlieferung handschriftlich auf uns gekommen. Einen Einschub in den gedruckten Text, der besondere Schwierigkeiten bot, konnte von Br. als unecht erkannt und ausgeklammert werden. Durch Vergleich mit acht Handschriften konnte Br. einen gesicherten Text für seine Untersuchung gewinnen. Für den Sentenzenkommentar des Hugo v. S. Caro zog Br. vier Handschriften heran und für die Christologie des Roland v. Cremona außer der durch Käppeli gefundenen Handschrift von Bergamo noch eine von Doucet nachträglich entdeckte vatikanische Handschrift. Alle diese Texte hat Br. nach den Grundsätzen der Kölner Albert-Ausgabe in einem eigenen Textteil erstmalig ediert. Ausgewählte Texte aus der Trinitätslehre der drei Autoren ergänzen die Grundlage.

Br. sucht immer die einzelnen Texte in den größeren Rahmen der Gesamtlehre eines Autors einzuordnen und sie in den Fluß des Werdens zu stellen. Dadurch kam er zu Erkenntnissen, die über die bisherigen, besonders von Artur Landgraf dargebotenen, hinausgehen, so bei Petrus v. Poitiers, bei Simon von Tournai, bei Alanus von Lille, bei Petrus Cantor, bei Praepositinus von Cremona und bei Stephan Langton. Außer den Urteilen über Wilhelm von Auxerre und Hugo v. S. Caro sind besonders bemerkenswert die über Roland von Cremona. Dieser ist unverblümt im Urteil, unfähig zu einem sachlichen Berichte und darum scharf in der Polemik gegen Wilhelm v. Auxerre, eigenwillig und unausgeglichen, neigt zur aristotelischen Philosophie und gewinnt neue Erkenntnisse.

Daneben hat Br. geachtet auf das Verständnis der Heiligen Schrift, auf die Vertrautheit mit der patristischen Überlieferung, besonders mit Augustinus, Boethius und Johannes von Damaskus, auf die Kenntnis der Theologie des 12. Jahrh., auf den Siegeszug der Dialektik und den Eintritt neuer philosophischer Gedanken. Wenn auch Br. nicht spart mit seinem eigenen kritischen Urteil über die Arbeitsweise der scholastischen Autoren, die Überspitzung der Dialektik, das Übergewicht logischer Ableitungen und die Unwirklichkeit von Fragestellungen, so vergißt er darüber nicht, die tieferen Zusammenhänge zwischen Logik und Seinsverständnis zu sehen und den Mangel an Metaphysik als Ursache der dialektischen Wucherungen zu erkennen. Das Verständnis für die Verwendung der Logik in der Theologie und der bildhaften Vorstellungen und Vergleiche ist gepaart mit dem Wissen um die Gefahren, die der Theologie aus der Philosophie erwachsen können, zumal wenn man der Theologie eine anregende Kraft zur Beschauung zumißt.

I. Backes, Trier

#### MORALTHEOLOGIE

Marx, August: Zur Theologie der Wirtschaft. — Wien: Herder-Seelsorger-Verl. 1962. 160 S. Lw. 11,— DM.

Wenn Verf. nur als Theologe über das Verhältnis von Wirtschaft und Ethik schreibe, könnte wohl jemand meinen, er sei nicht recht zuständig dafür. Da er aber auch Wirtschaftswissenschaftler ist, so ist die vorliegende Schrift auch sachkundig geschrieben. Die Ausführungen sind leicht verständlich. M. will kein wissenschaftliches Lehrbuch schreiben, sondern den Inhalt der Begriffe: Wirtschaft, Betrieb u. a. in ihrer heutigen Bedeutung gegenüberstellen dem Menschen als persönlichem Wesen und Gemeinschaftswesen und seinen Lebensformen und -normen. So macht er deutlich, daß Wirtschaft nicht eine Funktion ist mit unabhängigen Gesetzen, und daß sie ihre positive Aufgabe — als Dienst am Wohl der Menschheit — erst erreicht, wenn sie sich orientiert an der natürlichen und Offenbarungsethik; denn diese zeigt Ziel und Grenzen aller menschlichen Tätigkeit, also auch des wirtschaftlichen (und betrieblichen) Lebens als sittliche und verantwortliche Aufgabe. So hat M. Gelegenheit, von der Notwendigkeit und praktischen Möglichkeit der Erziehung zur verantwortlichen Mitarbeit in Wirtschaft und Betrieb zu sprechen. Er zeigt die Irrtümer auf, denen der wirtschaftende Mensch ausgesetzt ist (z. B. Materialismus, Individualismus, Kollektivismus u. a.). Der Seelsorger mag besonders die Anregung beachten, daß die „Verkündigung“ und Seelsorge allgemein ihre Aufgabe nur erfolgreich lösen kann, wenn die Wirklichkeit, in der heute der zu betreuende Mensch leiblich und seelisch steht, gesehen wird. Das vorliegende Buch wird dazu gute Dienste leisten.

N. Seelhammer, Trier

Miller, Josef SJ.: Gewissenbildung. Sehen — Urteilen — Handeln. Schriften des Volksboten Nr. 9. — Innsbruck: Tyrolia-Verl. (o. J.) o. Fr.

Angesichts der zunehmenden Abstumpfung der Gewissen auch bei den Christen bietet M. in diesem Büchlein eine Hilfe „zur Bildung eines rechten Gewissens und zur Füh-

„rung zum mündigen Gewissen“ (Vorwort). In einfacher Sprache legt er Wesen, Entstehung, Funktion und Bedeutung des gesunden und krankhaften Gewissens wie auch der falschen Gewissensbildung für das sittliche Leben dar. Wenn M. Gewissenspiegel und Beichtspiegel als wichtige Mittel zur rechten Gewissensbildung nennt, so möchten wir ihm zustimmend auf das neue Trierer Gesang- und Gebetbuch hinweisen. Die dort gegebenen Beichtspiegel für Erwachsene, junge Christen und Kinder (Nr. 553) bieten jeweils im Kleindruck besondere Gewissensfragen und außerdem eine Reihe biblischer Texte, die eine vertiefte Gewissensbildung anregen. Es wäre sehr zu wünschen, daß die Seelsorger davon eifrig Gebrauch machten und auch den Interessierten das Büchlein von Miller empfehlen würden.  
N. Seelhammer, Trier

Miller, Josef SJ.: Lebensstandard, Lüge, Straßenverkehr. Christ im Alltag. — Wien und München: Herold (1962). 133 S. Ppbd, 6,80 DM.

Gerne empfehlen wir dieses Schriftchen des bekannten Verfassers aus der Reihe: „Christ im Alltag“. Die ihm eigene Gabe, auch schwierige Fragen wissenschaftlich zuverlässig und zugleich gut verständlich darzulegen, zeigt sich auch hier. Eine reiche Lebenserfahrung (mit 74 Jahren hat er noch einen Lehrauftrag an der Universität Innsbruck) ermöglicht ihm eine kluge und pastoral besorgte Stellungnahme zu den heute so aktuellen Fragen; Lebensstandard, Lüge, Straßenverkehr. Sie ist ohne Zweifel jedem Seelsorger eine praktische Hilfe. Der Preis des Schriftchens ermöglicht eine weite Verbreitung. Im Schriftenstand der Kirchen hätte es einen berechtigten Platz.  
N. Seelhammer, Trier

Schlette, Heinz-Robert: Der Anspruch der Freiheit. Vorfragen polit. Existenz. — München: Kösel (1963). 133 S. kart, 6,80 DM, Lw. 8,80 DM.

Die exakte Untersuchung geht zunächst den Aussagen des NT über den Staat nach und stellt fest, daß es keine theoretische Lehre über Wesen und Aufgabe des Staates geben will. Die biblischen Schriftsteller sprechen von Gegebenheiten und dem Verhalten der Christen der bestehenden Obrigkeit gegenüber (39). Die Christen sollen die gerechten Gesetze befolgen, aber nicht gegen ihre christliche Überzeugung handeln. Gott steht über dem Staat, der sich als widergöttliche Macht entfallen kann (48). Sch. erklärt die theoretische Uninteressiertheit der Urkirche am Staat durch die Erwartung der Wiederkunft des Herrn, wodurch die irdischen Angelegenheiten relativiert wurden. Man kann im NT keine Anweisungen über moderne Fragen erwarten (z. B. Widerstandsrecht und -pflicht). In dem Abschnitt: Verantwortung für die Freiheit (53–86) spricht Sch. von einer zweifachen Freiheit, die sich aus dem NT erkennen läßt. Die „eschatologische Freiheit“ entsteht durch das neue Sein in Christus, in dem Gesetz, Sünde, Tod infolge der Auferstehung Jesu überwunden sind. Die Herrlichkeit hat schon begonnen, ist aber noch verborgen (62). „Die welthafte Freiheit“ setzt die Würde der Person voraus, die in ihrer einmaligen Eigenart und der entsprechenden Selbstbetätigung besteht. Diese findet eine Grenze und zugleich Wesensbestimmtheit in der Tatsache, daß der Einzelne eine „auf die Gesellschaft hingeeordnete Existenz“ ist (77). Auch im Terror kann offenbar werden, was das Wesen des Menschen ausmacht: als freie Person besitzt er Würde, beansprucht Ehre und hat das Recht, er selbst zu sein (84). In den mannigfachen Versuchen, die Menschenrechte genau zu umgrenzen, sieht Verf. Hinweise für das Wesen der welthafte Freiheit. In dem Abschnitt über den Anspruch der Demokratie wird gesagt, daß Voraussetzung jeder Demokratie die Gleichheit aller ist. Dies besteht darin, daß nicht alle das Gleiche haben, sondern daß alle freie Menschen sind und das Recht haben, ihre Freiheit zu betätigen. Infolge dieses Kräftespieles gleichberechtigter Personen wird die Demokratie zur schwierigsten aller politischen Ordnungsformen (99). Freiheit und Gleichheit folgen nicht aus einer Ideologie, sondern sind Postulate menschlicher Existenz! So kommt Sch. zu der Schlußfolgerung: der existentielle Anspruch der Demokratie wendet sich an jeden einzelnen und erwartet von ihm, daß er die existentielle Notwendigkeit von Freiheit und Dialog, Gleichheit und Recht verantwortlich übernimmt. Das gilt vor allem den Christen. — Dem können wir nur zustimmen.  
N. Seelhammer, Trier

Noldin, H. SJ.: Summa Theologiae moralis. Scholarum usui acomodavit. G. Heinzel SJ. Editio XXXIV. De principiis. — Innsbruck: Rauch 1962. VII, 335 S. brosch. 10,— DM, Lw. 21,— DM.

Wenn die Summa Theologiae moralis von Noldin in 34. Auflage erscheint, ist das ein Zeichen nicht für die Weltfremdheit und Problemlosigkeit der katholischen Moraltheologie, sondern für die wissenschaftliche Zuverlässigkeit und den praktischen Gebrauchswert des Werkes. Es ist in erster Linie ein Lehrbuch für Studenten der Theologie. Ihnen vermittelt es gediegene Kenntnis der moraltheologischen Grundsätze, die dann freilich „prudenter“ angewendet werden müssen. Die neueste Auflage des 1. Bandes

ist in der Anordnung der Traktate gegenüber der 31. Auflage nicht verändert, auch der Text ist wesentlich der gleiche geblieben. Eine noch reichere Literaturangabe wäre für ein vertieftes Studium erwünscht. Neuere Literatur ist nicht im gleichen Maße bei den einzelnen Traktaten angeführt. Man möchte wünschen, daß in einer späteren Bearbeitung auch in der Prinzipienlehre das spezifisch Christliche stärker aus der Heiligen Schrift erarbeitet würde.

N. Seelhammer, Trier

Valks, Hans: Psychoanalyse und Sittlichkeit im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen. — Köln: Verl. Wort und Werk (1962). 102 S. brosch. 2,70 DM, kart. 4,80 DM.

Aus seinen Erfahrungen in der seelsorglichen Beratungsstelle der katholischen Kirchengemeinden Kölns und aus der Sorge um die richtige Kenntnis der katholischen Sittenlehre in schwierigen Fragen als Voraussetzung für das richtige Verhalten, hat V. dieses Büchlein geschrieben. Nach einem ersten Kapitel: „Abwegige Wissenschaft heute“, das sich hauptsächlich mit dem Kinsey-Report befaßt, bringt er unter dem Titel: Die Lehre der Kirche eine große Anzahl Texte aus Ansprachen Pius' XII. zu grundsätzlichen und praktischen Fragen, in denen nicht nur die Fachleute zuständig sind, sondern auch die Lehre der katholischen Kirche. Der Titel des Buches stimmt insofern nicht ganz, als nicht nur Fragen der Psychoanalyse behandelt werden. Der interessierte Leser findet hier die wichtigsten Stellungnahmen des Papstes im Wortlaut, besonders ausführlich die Ansprache vom 13. 4. 1953 über die Möglichkeiten und Grenzen der Psychotherapie S. 77–90. Den Abschluß bildet ein Auszug aus holländischen Bistumsblättern mit acht Punkten über irrlige Lehren und Ratschläge in Behandlung von Neurotikern sowie ein Monitum des Heiligen Offiziums vom 5. 7. 1961.

N. Seelhammer, Trier

Berg, Ludwig: Von der Liebe. (1. Aufl.) Leutesdorf: Johannes-Verlag (1963). 126 S. (Der katholische Mensch. Nr. 1) brosch. 2,50 DM.

Den Kern dieser Abhandlung hatte B. in einer Gastvorlesung vor der Theologischen Fakultät Trier am Fest des heiligen Thomas 1960 vorgetragen. Im engen Anschluß an Thomas legt B. eine „Theorie der Liebe“ vor, „well wir darin zu erblicken vermaßen, wozu Gott den Menschen befähigt hat, was zur Würde unserer Gottebenbildlichkeit gehört“ (S. 10 f.). Nach Erörterungen der Eigenart des menschlichen Liebens, der Arten und Wirkungen (9–64) folgt die zunächst erstaunliche These: der Mensch liebt Gott mehr und ursprünglicher als sich selbst (64–73). Das hat seinen Grund in der Gottebenbildlichkeit. „Die spontane natürliche Liebe zu Gott ist das Gesetz der menschlichen Natur“ (71). Die übernatürliche Liebe zu Gott hat ihren Ursprung nicht in der Natur, sondern in der von Gott geschenkten Gnade. Der 3. Abschnitt behandelt die Liebe Gottes. In Analogie zum menschlichen Seelenleben sucht Thomas klar zu machen, daß Liebe der Anfang, der Grund, die Quelle aller seelischen Bewegungen ist (83). Gottes Liebe ist auch der Grund der Schöpfung in ihrem Entstehen und Bestehen. Ein Vergleich mit den Eigenschaften und Wirkungen menschlicher Liebe führt zum Verständnis der Größe der göttlichen Liebe. Als Wirkung der göttlichen Liebe zeigt Thomas aus der Heiligen Schrift: Freude, Frieden, Erbarmen, Wohltun, das sich in leiblichen und geistlichen Werken der Barmherzigkeit offenbart. Verfasser hat recht, daß die Lektüre der Abhandlung „trocken und nüchtern“ ist, sich aber lohnt, indem sie nicht nur das Wesen und Wirken der göttlichen Liebe aufzeigt, sondern anregt, sich ihrem Wirken zu überlassen.

N. Seelhammer, Trier

Wagler, Roland: Der Ort der Ethik bei Friedrich Gogarten. Der Glaube als Ermächtigung zum rechten Unterscheiden. — Hamburg-Bergstedt: H. Reich — Evangel. Verl. (1962). 104 S. (Theol. Forschung XXIV. Veröffentl.) 8,— DM.

Verfasser versucht, die Gedanken Gogartens über das rechte Verhalten systematisch darzustellen nach dem Plan: der Mensch zwischen Gott und Welt und zwar als Person und in der Geschichte, sodann den Ort des ethischen Fragens im Raum der menschlichen Bezüge: der Mensch und Gott, Mensch und Welt. Diesen Rahmen füllt er mit Texten aus den verschiedenen Schriften Gs. Es ist immer problematisch, wenn Texte aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang genommen werden, denn es fragt sich, ob die Bedeutung überall dieselbe ist. So geht es auch dem katholischen Theologen, der manche Aussagen Gogartens dem Wort nach unterschreiben kann, dann sich aber fragen muß, ob beide wirklich dasselbe meinen. Nicht allen Formulierungen kann er zustimmen. Das Buch gibt aber Zeugnis davon, daß G. als Christ schreibt, der nicht nur weiß, sondern überzeugt ist, daß kein Mensch sich je dem Anspruch Gottes entziehen kann, der jeden in seiner Situation im Leben trifft. Der letzte Abschnitt setzt sich mit einigen protestantischen Kritikern auseinander und zeigt, wie schwierig es ist, G. richtig zu verstehen.

N. Seelhammer, Trier

Schulz, Johannes Josef: Bionome Geschlechtsentfaltung, theonome Geschlechtsgestaltung. Eine moral-psychologische Studie zu den Strebungen und zum Gewissen. — München: Hueber-Verl. (1961), XII, 323 S. kart., 29,80 DM.

Das Buch enthält viel mehr, als sein Titel zunächst vermuten läßt. Den Anlaß gab die offenkundige Tatsache, daß sowohl die menschliche Persönlichkeit wie auch die Familie eine Krisenzeit durchmacht. Das Ziel war, die tieferen Gründe dafür aufzusuchen und offen zu legen und einen Weg zur Gesundung zu zeigen. Von daher ergab sich nach einem kurzen theologie-geschichtlichen Überblick (5–34) die Notwendigkeit, psychologisch die Strebungen und Gefühle in ihrer Eigenart und Bezogenheit aufeinander zu zeigen sowie das Seelenleben als Prozeß der Selbstverwirklichung der Person in mehrfacher Sicht zu betrachten. Es folgt eine Skizze der Bedeutung des Gewissens in der Selbstverwirklichung der Person speziell auch im Geschlechtsleben (90–112). Im Anschluß an den Kinsey-Report wird im 3. Abschnitt die menschliche Geschlechtlichkeit in ihrer Abgrenzung von der tierischen und von den Fehlentwicklungen in der menschlichen Gesellschaft in ihrem echten Sinn aufgezeigt, wie sie die katholische Moraltheologie als Teil der ganzen katholischen Lehre vorlegt. Hier wie auch im folgenden Kapitel (das psychologische Menschbild und das theologische Ordnungsbild) zielen die Ausführungen besonders auf das Thema des Buches. Das tritt vielleicht am stärksten hervor im letzten Kapitel, in dem Verf. sich u. a. mit Ernst Michel auseinandersetzt. Die Bedeutung des Buches liegt vielleicht nicht so sehr darin, daß in erster Linie eigene neue Forschungsergebnisse geboten werden, sondern daß sein Thema von verschiedenen Aspekten her beleuchtet und die Ergebnisse der wissenschaftlichen Erörterung mit der katholischen Moraltheologie konfrontiert werden. Wer sich mit dem Problem der Ehe und des Geschlechtlichen überhaupt und der Beziehung der Geschlechter befaßt, findet hier reiches Material und Anregung, aber auch Wege, die zur Heilung von Fehlentwicklungen führen.

N. Seelhammer, Trier

Zsindely, Endre: Krankheit und Heilung im älteren Pietismus. — Zürich & Stuttgart: Zwingli-Verl. (1962). S. 183, Pbd. 14,80 DM.

Das Buch gibt einen Überblick über die verschiedenen Richtungen im Pietismus und ihre Auffassung von der Krankheit. Nach einem geschichtlichen Überblick folgt eine grundsätzliche theologische Stellungnahme und die praktische Auseinandersetzung mit der Krankheit durch den Kranken, die Umgebung und den Arzt. Die verschiedenen pietistischen Gruppen in Deutschland, der Schweiz, in Ungarn und den skandinavischen Ländern sind durch einzelne bedeutende Männer bestimmt und vertreten ganz verschiedene Auffassungen vom menschlichen Leib und der Krankheit: von der Bejahung bis zur Feindlichkeit. Der 2. Abschnitt: Krankheit als theologisches Problem spiegelt die verschiedenen Auffassungen: Krankheit ist Bild der seelischen Krankheit, der Sünde, Frucht der Sünde, Strafe für die Sünde, Krankheit ist von Gott geschickt, sie kann zur Buße führen, Krankheit als Kreuz in der Nachfolge Christi wird von den einen bejaht, von anderen abgelehnt. Im 3. Abschnitt: Pflicht des Kranken wird darauf hingewiesen, daß die Krankheit, weil von Gott geschickt, gelassen getragen werden soll. Buße ist allgemeine Krankenpflicht auch im Hinblick auf den Tod. Wegen ihrer Einstellung zum Leibe wurde selten um Gesundung gebetet, Ärztliche Hilfe wurde zwar als von Gott gewollt geschätzt, aber wichtiger war die Sorge für die Seele. Pflichten der Mitchristen gegen die Kranken (4. Abschnitt) betreffen die Angehörigen, indem sie für die Kranken beten und mit für deren Seele sorgen sollen. Daran soll sich auch die Gemeinde beteiligen. Hauptaufgabe des Krankenbesuches ist Seelsorge. Dazu werden ganz konkrete Vorschläge gemacht z. B. S. 164. Natürlich kann der katholische Theologe den pietistischen Auffassungen nicht einfach zustimmen, doch hat der Verfasser recht, wenn er meint, daß „auch für unsere Krankenseelsorge, die oft nichts anderes ist als ein bloßer Höflichkeitsbesuch, das Drängen auf „geistliche Gespräche“ eine nützliche Korrektur sei“ (176).

N. Seelhammer, Trier

#### KATECHETIK

Moser, Georg: Die Botschaft von der Vollendung. Eine material-kerygmatische Untersuchung über Begründung, Gestaltwandel und Erneuerung der Eschatologie-Katechese. — Düsseldorf: Patmos (1963). 365 S. kart., 24,60 DM.

Das umfangreiche Werk — 3. Band der „Katechetischen Studien“ des Patmosverlages — untersucht Darstellung und Bedeutung der Eschatologie in der katechetischen Unterweisung. Im 1. Kapitel erarbeitet der Verfasser, ein Schüler des Tübinger Pastoral-Theologen Frz. X. Arnold, die biblischen Aussagen und leitet daraus wichtige katechetische Grundforderungen ab: Einordnung der Eschatologie in das Gesamt der katechetischen Unterweisung, die richtige Relation von gegenwärtigem Heil und seiner künftigen Vollendung, offenbarungsgerechte Darstellung und Bildhaftigkeit. Das be-

sonders umfangreiche 2. Kapitel ist eine historisch-kritische Untersuchung über den Gestaltwechsel der Eschatologie-Katechese im Zeitraum von 1480 bis 1955. Das Schlußkapitel faßt die Ergebnisse zusammen und beschäftigt sich mit den Konsequenzen für die katechetische Unterweisung der Gegenwart und Zukunft.

Der Verfasser verdient den Dank all derer, die sich um eine offenbarungsgerechte Verkündigung der Heilsgeschichte und Heilswirklichkeit bemühen. Hierzu gehören nicht nur die Katecheten, sondern auch die Prediger. Es wird in Mörsers Untersuchungen deutlich, in welch erschreckendem Ausmaß Katechese und Predigt sich in zentralen Bereichen von dem Hochbild biblischer Verkündigung entfernen und falsche Akzente setzen können. Leider sind solche Fehlhaltungen auch heute noch weit verbreitet, trotz der allseitig guten eschatologischen Ausrichtung des Neuen Katechismus. Eine bibelgerechte eschatologische Verkündigung wird in der Gegenwart auch deshalb zu einem besonders dringlichen Anliegen, weil sie manchen gefährdenden Zeitströmungen erfolgreich entgegenzuwirken vermag, wie der Verfasser überzeugend auf den letzten Seiten seines Buches nachweist. Gerade für den letzten Abschnitt: „Die bleibende Aufgabe“ wäre eine bessere drucktechnische Herausstellung der einzelnen Gesichtspunkte wünschenswert gewesen.

A. Adam, Mainz

Paganì, Virginia: Die Apostelgeschichte den Kindern erzählt. — Regensburg: Habbel-Verl. 191 S. (Aus dem Italienischen übertr. v. P. Topf), brosch. 9,80 DM.

Eine italienische Autorin versucht Kindern die Apostelgeschichte nahezubringen. Sie läßt eine Mutter die wichtigsten Begebenheiten des hl. Buches ihren 5 Kindern erzählen und zwar so, daß die einzelnen „Fortsetzungen“ zumeist an kindliche Erlebnisse und Erfahrungen anknüpfen. Im Bemühen um Auflockerung läßt die Autorin die Kinder Zwischenfragen stellen.

Leider wirken schon diese Anknüpfungsgeschichten recht gesucht und gekünstelt. Die Erzählung selbst nimmt den Bericht der Apg. als Leitfaden, vermischt ihn aber mehrmals mit legendärem Beiwerk. So erfährt der staunende Leser, daß Petrus am 15. 7. 42 an einem einsamen Ort, außerhalb der Stadt Jerusalem, die Missionsgebiete der damals bekannten Welt unter die Apostel aufteilt (72). Bevor man auseinander geht, wird das Apostolische Glaubensbekenntnis verfaßt, daß es jeder bei sich tragen kann(!). Selbstverständlich wird dann auch das Wirken und Martyrium der einzelnen Apostel (aus apokryphen Quellen) in den Einzelheiten geschildert. Bei dem Besuch des Paulus in Ikonium taucht ausführlich auch die Legende von Onesiphorus und der hl. Jungfrau Thekla auf (aus den apokryphen Paulusakten).

Auch manche hinzugedichtete Einzelheiten schmücken den hl. Text phantasievoll aus, was erfahrungsgemäß im Religionsunterricht mehr als Belastung denn als Gewinn zu verbuchen ist. Anscheinend um die Kindertümmlichkeit der Erzählung zu erhöhen, zieht ein Kind bei der Wahl des Matthias das Los (19) und ein Knabe kommt auf die Idee, den hl. Paulus in einem Korb über die Stadtmauer von Damaskus entfliehen zu lassen (58). Bei der Wahl der 7 Diakone bekommt die meisten Stimmen Stephanus, der als Vetter des Saulus bezeichnet wird (31). Der Leichnam des Stephanus „blieb 1 Tag und 1 Nacht ausgesetzt, aber weder die wilden Tiere noch die Raubvögel wagten sich an ihn heran“ (34).

Leider stößt man sich auch an der sprachlichen Form, die zuweilen sentimental-rührselig, ja fast kitschig wirkt, dann wieder schlagwortartig und übertreibend:

Die Seele wird das Himmelsvögelchen genannt, „das im Gehäuse unseres Leibes wohnt“ (7). Die Herabkunft des Hl. Geistes am ersten christlichen Pfingstfest vollzieht sich unter einem „bombenähnlichen Lärm“ (8). „Petrus faßte diese Gelegenheit (Heilung des Lahmen) beim Schopf und griff nach seinem Schwert, dem Schwert der Wahrheit“ (14). Die Apostel waren „in ihr Apostelamt ganz vernarrt“ (23). Schrecklich waren die Reises Strapazen auf der ersten Missionsreise. „Schlammige Steppen, trostloses Heide-land, pesterzeugende Sümpfe. Es war ein Wunder, daß man von der Malaria verschont blieb“ (99).

Wir können diesem vom Verlag in gefälliger Aufmachung herausgebrachten Buche leider keine Empfehlung auf den Weg geben.

A. Adam, Mainz

Israel in der katechetischen Unterweisung. Vorgelegt von Theodor Filthaut. —

München: Kösel 1963. 173 S. (Schriften z. Katechetik, Bd. 3) Lw. 10,80 DM, kart. 8,80 DM. Die hier vereinten Untersuchungen sind im Pastoraltheologischen Seminar der Universität Münster im Winter-Semester 1961/62 entstanden. Zunächst zieht der Direktor des Seminars, Prof. Filthaut, in grundsätzlichen Ausführungen über die Juden in der christlichen Unterweisung eine erschütternde Bilanz; erschütternd nicht vor allem wegen schiefer oder gar falscher, meist pauschal gegebener Urteile in dieser Frage durch Erwachsene, sondern vielmehr deswegen, weil dieser Fragenkomplex fast ganz aus der Verkündigung ausgelammert erscheint, damit die Verkündigung um einen wesentlichen Inhalt verkürzt ist.



Mitglieder des Seminars begründen und erläutern dann dieses Urteil in Einzelreferaten über die Einstellung der Jugend zu den Juden, über die Juden im Catechismus Romanus, in unserem Bibelunterricht, dargelegt auf Grund der neuen Schulbibelausgaben und der dafür erstellten Hilfsmittel, im Katechismus-Unterricht und in unserer liturgischen Unterweisung. Besonders die Berichte über den Katechismus-Unterricht sowie über die liturgische Unterweisung zeigen auf erhebliche Lücken und ungenutzte Möglichkeiten in der Verkündigung hin.

Ein Büchlein, um das man dankbar sein darf, weil es einen Bereich anrührt, der uns Deutschen noch immer zu denken geben sollte! Gerade die mit der Bildung der Jugend Betrauten sollten sich seine Ausführungen zu Herzen nehmen und zu ihrem Teil mit Sorge tragen, daß nicht mehr so etwas Furchtbares sich ereignen kann, wie wir es erlebt haben.

H. Groß, Trier

## SOZIOLOGIE

Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft. 6., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. — Freiburg: Herder (1961/62). Band 6: Oligopol-Schweiz, 8 S., 1252 Sp., Lw. 76,— DM; Hldr. 85,— DM. Band 7: Schwurgericht — Venezuela. 8 S., 1214 Sp., Lw. 88,— DM; Hldr. 98,— DM.

Die Bde. 6 und 7 dieses international anerkannten Werkes bieten wiederum eine Fülle aufschlußreicher Beiträge zu höchst wichtigen Fragen des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens. Der 6. Bd. behandelt z. B. das „Recht“ und die mit „Recht“ zusammengesetzten Begriffe wie Rechtssicherheit, Rechtssoziologie, Rechtsstaat. Der 7. Bd. enthält u. a. die „Sozial“-Artikel: Sozialberufe, Sozialdemokratie, Sozialethik, -politik, -reform (die drei letztgenannten von J. Höffner). Auch kirchliche Einrichtungen werden ausführlich behandelt, sowohl nach der theologischen, wie nach der soziologischen und rechtlichen Seite. Besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang der Artikel „Pfarrei“, in dessen zweitem Teil (A. Weyand) eine sehr gute Orientierung über Sinn und Stand der (noch sehr jungen) Pfarrsoziologie gegeben wird. Auch die Beiträge „Ostkirche“ und „Unierte Kirche“ seien hervorgehoben, ebenso die biographischen Artikel über die Pius-Päpste (von Pius IX. ab). In dem Artikel „Orden“ ist die Liste der weltlichen Institute in Deutschland zu ergänzen: H. A. T i m m e r m a n n, Die Weltgemeinschaften im deutschen Sprachraum, — Einsiedeln: Benziger (Der neue Weg, Schriftenreihe für Weltgemeinschaften, Bd. 2). Die Schönstätter Marienschwestern sind zwar das einzige deutsche Institut päpstlichen Rechts; es gibt jedoch mehrere diözesanrechtliche, z. B. „St. Bonifatius“ mit dem Mutterhaus in Heidenoldendorf.

L. Hofmann, Trier

Winklhofer, Alois: Das Dorf in der Gefährdung. Landseelsorge heute. — Freiburg: Seelsorge-Verl. (1963). 120 S. (Schriftenreihe d. Inst. für missionarische Seelsorge, 3. Bd), brosch. 7,20 DM.

Das Dorf „hätte seine religiöse Krise auch ohne seine Eingliederung in das Spannungsfeld der modernen Industriegesellschaft und seine Umstrukturierung“ (32). Dieser Satz ist charakteristisch für das vorliegende Buch, das aus Vorträgen für Landseelsorger (in der Wies, Oberbayern) entstanden ist. Die Gefährdung des Dorfes wird nicht nur von den soziologischen Ursachen her erfaßt, es wird vielmehr gezeigt, daß sie (auch) von innen her entstanden ist, „im letzten keine Krise der christlichen Lebenspraxis, sondern des Glaubens“ (36). „Im ländlichen Christentum stecken große verkalkte Stellen, finden sich leere Gebärden.“ (37). Das Gewissen, das Sünde und Schuld noch zu erkennen und zu erfahren weiß und das zu den Voraussetzungen des Glaubens gehört, ist im Schwinden begriffen. Gewiß ist das Soziologische wichtig und kommt bei W. auch keinesfalls zu kurz — das 2. Kap. lautet: „Die missionarische Situation auf dem Land“, das 5. Kap.: „Schaffung eines christlichen Milieus“ —, aber das Theologische betrifft den geistlichen Seelsorger unmittelbar. Hier ist sein Feld; die Milieuveränderung ist, wie Verf. sagt, vor allem Sache der Laien. „Worum es geht“ (1. Kap.) ist „Erneuerung und Aktivierung des Glaubens“ (3. Kap.) und „Gewissensbildung“ (4. Kap.). Was hier über die Verkündigung und Liturgie auf dem Lande gesagt wird, ist besonders beachtenswert.

Die Schrift, die bei allem Realismus die Chancen des Seelsorgers optimistisch beurteilt, bietet dem Geistlichen, der die Gefährdung seines Dorfes spürt und daran leidet, eine wirklich große Hilfe. Wer die übrigen originellen und geistvollen Bücher des Verf. kennt, wird sich über diese Bewertung nicht wundern.

L. Hofmann, Trier

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

## KIRCHENGESCHICHTE

- Von Balthasar, Hans Urs: Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichts-  
theologie. — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1963. 360 S. Lw. 26,80 DM.
- Donckel, Emilie: Reise nach Rom zum 1. Vatikanischen Konzil. Tagebuch von Bischof  
Nikolaus Adames — 15. Nov. 1869 — 15. Mai 1870. — Luxemburg: St.-Paulus-Druckerei  
1963. 192 S. kart. o. Pr.
- Fuchs, Josef: Katholische Kirchengeschichte. Ausgabe A. — München: Kösel-Verl.  
(o. J.) 177 S. Hln. o. Pr.
- Jedin, Hubert: Der Abschluß des Trienter Konzils. 1562/63. Ein Rückblick nach vier  
Jahrhunderten. — Münster: Aschendorfsche Verlagsbuchh. 1963. 88 S. (Vereinschr.  
d. Gesellsch. z. Herausgabe des Corpus Cath., 21) kart. 7,— DM.
- Johannes XXIII. Leben und Werke. Eine Dokumentation in Text und Bild. Hrsg.  
v. der „Herder-Korrespondenz“. — Freiburg: Herder-Verl. 1963. 174 S. (Herder-Bücherei,  
165) kart. 2,50 DM.
- Pauly, Ferdinand: Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das  
Landkapitel Kyllburg-Bitburg. — Trier: Selbstverl. des Bistumsarchiv 1963. 280 S.,  
Faltkarte, kart. 25,— DM.
- Van den Pol, W. H.: Das Zeugnis der Reformation. Aus dem Niederländ. übertr.  
v. B. u. G. Rosenmöller. — Essen: Ludgerus-Verl. 1963. 291 S. kart. 16,80 DM.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Bihler, Johannes: Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte.  
— München: Hueber-Verl. 1963. XVI, 264 S. (Münchener Theol. Studien, I. Histor. Abt.,  
16. Bd.) brosch. 26,— DM.
- Birdsall, J. Neville and Thomson, Robert W.: Biblical and Patristic Studies.  
In memory of Robert Pierce Casey. — Freiburg, Basel . . . : Herder-Verl. 1963. 272 S.  
Lw. 28,50 DM; Subskript. Pr. 26,— DM.
- Comblin, Joseph: Theologie des Friedens. Biblische Grundlagen. — Graz, Wien, Köln:  
Styria-Verl. 1963. 448 S. Lw. 25,— DM.
- Hermann, Ingo: Das Experiment mit dem Glauben. Ein bibeltheologischer Gesprächs-  
beitrag. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1963. 118 S. Lw. 10,80 DM.
- Kerygma und Mythos VI — 1. Entmythologisierung und existentielle Interpretation.  
Akten eines Colloquiums des Centro Internazionale . . . geh. in Rom v.  
16.—21. 1. 1961. — Hamburg-Bergstedt: Reich — Evangel. Verl. 1963 (Theol. Forschung,  
30). 248 S. kart. 20,— DM.
- Kutsch, Ernst: Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient. —  
Berlin: Töpelmann-Verl. 1963. IX, 78 S. (Beih. z. Zeitschrift f. Wiss., 87) brosch. 16,— DM.
- Nielsen, Josef N.: Leben aus dem Wort. Gesammelte Aufsätze. — Düsseldorf: Patmos-  
Verl. 1963. 312 S. Lw. 28,50 DM.

## PHILOSOPHIE UND DOGMATIK

- Albrecht, Barbara: Stand und Stände. Eine theologische Untersuchung. — Pader-  
born: Bonifatius-Druckerei 1963. 192 S. Lw. 21,— DM; kart. 18,50 DM.
- Crespy, Georges: Das theologische Denken Teilhard de Chardins. — Stuttgart:  
Schwabenverl. 1963. 343 S. Lw. 14,80 DM.
- Esser, Albert: Das Phänomen Reue. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständ-  
nisses. — Köln & Olten: Hegner-Verl. 1963. 216 S. Lw. 15,80 DM.
- Fries, Heinrich: Aspekte der Kirche. — Stuttgart: Schwabenverl. 1963. 200 S. Lw.  
10,50 DM.
- Glorieux, P.: Nature et Mission de l'Eglise. Un guide pour l'étude de l'Eglise. —  
Tournai: Desclée & Co. 1963. 272 S. kart. 80 F. B.
- Heilmann, Alfons — Kraft, Heinrich: Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl  
nach Themen geordnet. 2. Bd. — München: Kösel-Verl. 1963. 592 S. Lw. Subskr. Pr.  
25,— DM; Einzelp. 29,50 DM.

- Hemmerle, Klaus: Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung. — Freiburg/München: Alber-Verl. 1963. 147 S. kart. 12,80 DM.
- Hoffmann, Wilhelm: Augustinus. Das Problem der Daseinsauslegung. — Münster: Aschendorff-Verl. 1963. IV, 128 S. (Aevum Christianum, 6) kart. 14,80 DM; Ppbd. 16,80 DM.
- Klein, Laurentius — Meinhold, Peter: Über Wesen und Gestalt der Kirche. Ein katholisch-evangelischer Briefwechsel. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1963. 124 S. (Herder-Bücherei, 160) kart. 2,50 DM.
- Lebret, L.-J.: Verantwortlich für die Welt. Der Aufstieg der Menschheit und die Christen. — Graz, Wien, Köln: Styria-Verl. 1963. 261 S. Lw. 12,80 DM.
- Neumann, Johannes: Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. — Meltingen: Kyrios-Verl. 1963. XVI, 132 S. kart. 18,— DM; Subskr. Pr. 16,— DM.
- Neunheuser, Burkhard OSB: Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit. — Freiburg, Basel, Wien: Herder-Verl. 1963 (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. v. M. Schmaus u. A. Grillmeier, Bd. IV, 4 b) 70 S. brosch. 13,80 DM; Subskr.-Pr. 11,80 DM.
- Otto, Stephan: Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts. — Münster: Aschendorff-Verl. 1963. XXXI, 315 S. (Beitr. z. Geschichte der Philosophie u. Theologie d. MA, hrsg. v. M. Schmaus, Bd. XL, 1) kart. 35,— DM.
- Pfeil, Hans: Die Menschheit in der Krise. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1963. 124 S. (Der Christ in der Welt, XVIII. R., 4. Bd.) kart. 4,50 DM.
- Pfleger, Karl: Christlicher Aufschwung. — Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1963. 272 S. Lw. 13,80 DM.
- Piesch, Herma: Mystik. — München: Ars sacra-Verl. 1963. 80 S. Gld. 6,40 DM.
- Scheffczyk, Leo: Schöpfung und Vorsehung. — Freiburg, Basel, Wien: Herder-Verl. 1963 (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. v. M. Schmaus u. A. Grillmeier, Bd. II, 2a) kart. VIII, 152 S. brosch. 27,60 DM; Subskr. Pr. 23,60 DM.
- Vericel, Maurice: Cyrill von Jerusalem. — Stuttgart: Schwabenverl. 1963. 110 S. Ppbd. 7,50 DM.

#### KIRCHENRECHT UND MORALTHEOLOGIE

- May, Georg: Die kanonische Formpflicht beim Abschluß von Mischehen. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1963. VIII, 69 S. kart. 7,20 DM.
- Metz, René: Das Kirchenrecht. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1963. 142 S. (Der Christ in der Welt, XII. R., 1. Bd.) kart. 4,50 DM.
- Schaffner, Otto: Eusebius Amort (1692—1775) als Moraltheologe. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1963. — XVI, 463 S. (zugl. Habilschr. Tübingen) kart. 40,— DM.
- Siepen, Karl CSSR: Vermögensrecht der klösterlichen Verbände. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1963. XI, 399 S. kart. 44,— DM.

#### HOMILETIK — KATECHETIK — LITURGIE

- Babin, Pierre: Die Glaubenskrise der Jugend. Eine religionspsychologische Untersuchung und pädagogische Wegweisung (Aus dem Französisch. übers. v. N. Rocholl). — Trier: Paulinus-Verl. 1963. 228 S. kart. 9,80 DM.
- Baumann, Rolf/Kasper, Walter/Kopp, Georg: Adventspredigten. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1963. 120 S. (Biblische Predigt, hrsg. v. B. Dreher, 2. Bd.) Ppbd. 6,30 DM.
- Bohren, Rudolf: Predigt und Gemeinde. Beiträge zur praktischen Theologie. — Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verl. 1963. 243 S. kart. 18,50 DM.
- Brummet, Jakob: In ihm ist Heil. Anregungen für den Verkündigungsdienst. — München: Pfeiffer-Verl. 1963. 240 S. kart. 6,50 DM.
- Fischer, Joseph A.: Frühchristliche Reden zur Weihnachtszeit. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1963. 144 S. Ppbd. 9,60 DM.
- Golubiew, Antoni: Briefe an Freund Jan. Wenn man beten will (Aus dem Polnischen übers. v. E. Eckert u. O. Karrer). — München: Ars sacra-Verl. 1963. 256 S. Kld. 14,20 DM.
- Kampmann, Theoderich: Licht in der Nacht. Die adventlich-weihnachtliche Botschaft. — München: Kösel-Verl. 1963. 200 S. Lw. 11,80 DM; kart. 9,50 DM.
- Liturgie, Gestalt und Vollzug. Festschrift für J. Pascher. Hrsg. v. Walter Dürig. — München: Hueber-Verl. 1963. 365 S., 2 Karten, 2 Bildtafeln. Lw. 28,— DM.
- Pascher, Joseph: Das liturgische Jahr. — München: Hueber-Verl. 1963. 781 S. Lw. 38,— DM.
- Schindler, Peter: Epistel-Predigten. — Regensburg: Pustet-Verl. 1963. 357 S. kart. 16,80 DM; Lw. 19,80 DM.

# Neuerscheinungen

JOSEPH ANDREAS JUNGSMANN

## **Die Stellung Christi im liturgischen Gebet**

(Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 19/20. Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts Maria Laach.) 1962, 2. Auflage, photomechanischer Neudruck von „Liturgiegeschichtliche Forschungen, Heft 7/8“ mit Nachträgen des Verfassers. XXIV\* (Nachträge) XVI und 256 Seiten, kartoniert DM 23,50.

Diese auf sämtliche Liturgien ausgedehnte Untersuchung gilt der pastoral bedeutsamen Frage, welche Rolle der Mittlerschaft Christi im amtlichen Beten der Kirche zukommt und durch welche Kräfte diese Mittlerschaft stellenweise verdunkelt worden ist. In dem der Neuauflage beigegebenen Nachtrag hat der Autor die seit 1925 erschienenen Studien und Kritiken ausgewertet.

KORBINIAN RITZER

## **Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends**

(Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 38. Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts Maria Laach) 1962, XLIV und 392 Seiten, kartoniert DM 42,—.

Bibel und Antike, Talmud und Patristik, rechts- und liturgiegeschichtliche Quellen boten dem Verfasser eine gewaltige Stofffülle zur Sichtung, Ordnung und vergleichenden Darstellung.

WERNER THOMA

## **Die Kirchenpolitik der Grafen von Fürstenberg im Zeitalter der Glaubenskämpfe (1520–1660)**

(Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 87) 1963, XV und 220 S., kart. DM 28,—. Das Werk zeigt am Modellfall Fürstenberg die Entwicklung der Kleinterritorien zu straffer Staatlichkeit und den Zusammenhang dieser Entwicklung mit den religiösen Bewegungen.

HANS H. TH. STIASNY

## **Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der Freien Reichsstadt Köln 1529 bis 1618**

(Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 88) 1962, XVIII u. 174 S., kart. DM 16,50. Die Darstellung des geschichtlichen Verlaufs und die juristische Durchleuchtung der Täuferprozesse ruhen auf der sicheren Grundlage der Akten des Kölner Stadtarchivs.

WALTER MOHR

## **Die karolingische Reichsidee**

(Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes, Band 5) 1962. 248 Seiten, kart. DM 19,50, Pappband DM 21,—.

Die Renovatio imperii der Karolinger ist, wie man längst erkannt hat, nur entfernt eine Erneuerung des römischen Imperiums. Walter Mohr zeigt, wie sehr das alttestamentliche Davidische Königtum für die fränkischen Herrscher Vorbild war. Er hat es verstanden, diese Epoche in nüchterner, sachlicher Darstellung in ihrem erregenden Ablauf darzutun.

*Bezug durch jede Buchhandlung. Ausführliche Prospekte auf Wunsch. Verlag Aschendorff, 44 Münster, Postfach 30*



**Verlag Aschendorff**

# BERCKERS THEOLOGISCHE GRUNDRISSE

Prof. Dr. Joseph Höffner

## CHRISTLICHE GESELLSCHAFTSLEHRE

2. Auflage. *Berckers Theologische Grundrisse Band I.* 80. 264 Seiten. Leinen 12,80 DM; kartoniert 9,80 DM.

Was zunächst auffällt ist die erstaunlich umfassende Anlage dieses Buches. Durch das ausgezeichnete, umfangreiche Inhaltsverzeichnis geleitet, kann man sich einen Überblick verschaffen, der von den Methoden der christlichen Gesellschaftslehre und ihrem Anliegen über die soziale Wesensanlage des Menschen reicht, die Ordnungsprinzipien der Gesellschaft, die Grundlage von Recht und Gerechtigkeit darstellt und im einzelnen in das Ordnungsgefüge der modernen Gesellschaft einführt.

*Kirche und Leben*

Wo immer man diesen Grundriß der christlichen Gesellschaftslehre des neuen Bischofs von Münster aufschlägt, wird man befriedigt sein von der Antwort, die man auf die verschiedenen Fragen der Soziologie erhält.

*Österreichisches Klerusblatt*

Ein gutes Register und eine ausführliche Bibliographie bieten eine willkommene Ergänzung und Hilfe. Die Sprache des Buches ist wohlthuend klar und einleuchtend. Man kann das Buch uneingeschränkt empfehlen, da es zum Besten gehört, was es auf diesem Gebiet gibt.

*Stimmen der Zeit*

Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle

## DAS NEUE TESTAMENT

Neu

*Seine literarische und theologische Geschichte. Eine Einführung. 1. Auflage. Berckers Theologische Grundrisse Band II.* 80. 268 Seiten. Leinen 13,80 DM; kartoniert 11,80 DM.

Der Verfasser ist Ordinarius der neutestamentlichen Exegese in Tübingen und durch seine einschlägigen Publikationen in der wissenschaftlichen Fachwelt bekannt. In diesem Werk gibt er eine gut fundierte Einführung in die geschichtlichen, literarhistorischen und heilsgeschichtlichen Grundlagen des NT und bemüht sich mit Erfolg, manche aus der Konvention entstandenen schiefen Vorstellungen und Begriffe auszumerzen. Die neutestamentlichen Schriften werden dabei als Zeugnis der gesamten, sich weitergebenden und sich weiterbildenden Überlieferung der Kirche verstanden, womit derzeitige, dem zweiten Vatikanischen Konzil folgende Erörterungen aufgenommen sind. Da und dort machen die Überlegungen Gebrauch von der durch die Sache geforderten wie durch die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* statuierten Freiheit, angesichts der nicht wenigen unserer Exegese gestellten neuen Fragen neue Antworten zu versuchen.

Durch jede Buchhandlung

**VERLAG BUTZON & BERCKER**





JEAN DANIELLOU

# LITURGIE UND BIBEL

**Die Symbolik der Sakramente und der Feste bei den Kirchenvätern**

*Deutsch von Lioba Kuntz OSB unter Mitarbeit von Benediktinerinnen der Abtei Sankt Erentraud, Kellenried. 398 Seiten. Leinen 24,50 DM.*

„Zu dem heutigen Bemühen um ein besseres Verständnis der Symbolwirklichkeit und -ursächlichkeit der Sakramente leistet das Werk einen wichtigen Beitrag, der um so bedeutsamer ist, als er auch der Pastoralliturgie grundlegende Anregungen zu geben vermag. Ausgangspunkt ist die Frage nach dem symbolischen Gehalt der einzelnen sakramentalen Riten, wie er von den Kirchenvätern gedeutet wurde; im Verfolg dieser Frage wächst das Werk zu einer biblischen Sakramententheologie, die ein so souveräner Kenner der patristischen Literatur und Forschung wie Daniélou aus dem in zahllosen Einzelzitaten aufgewiesenen Väterwort entfaltet . . . Der Schwerpunkt des Werkes liegt nicht so sehr in der Diskussion patristischer Einzelfragen, sondern vielmehr auf dem ebenso gründlichen wie umfassenden Überblick über die Symbolik der Sakramente und Feste in der christlichen Frühzeit und damit auf dem wesentlichen Zusammenhang zwischen Liturgie und Bibel, wodurch das Werk auch für den Seelsorger und vor allem für den liturgisch interessierten von großem Wert ist.“

*Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit, Freiburg*

„Dem modernen Christen ist diese Art zu sehen und zu deuten weithin fremd. Aber auf diese Weise werden überraschende Einsichten in die biblisch-liturgischen Überlieferungen, in die Strukturen liturgisch-sakramentalen Denkens und in die biblisch-liturgisch gespeiste Frömmigkeit der Kirchenväter und ihrer Zeit gewonnen. Ein im Zuge der biblisch-liturgischen Neubesinnung anregendes Werk.“

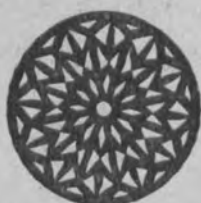
*Bibel und Kirche, Stuttgart*

IM KÖSEL-VERLAG MÜNCHEN



# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI  
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 • TELEFON 2938

Das Bildbuch der Papstreise  
aus katholischer Sicht:

H. Holzapfel

## Sonderflug 1820

Pilgerreise ohnegleichen

60 Seiten Bilder, 36 Seiten Text 6,80 DM

Das Buch berichtet über die drei Tage  
der Pilgerreise aus der Sicht der Kirche,  
ein Dokument von bleibendem Wert.

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlsendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung



Spezialhaus für  
**Mittelmoselweine**

**Lentzen-Deis**  
Import und Export  
**Bernkastel-Kues**  
an der Mosel

Meßwein - Kellerei  
Ausländische - Süße - Meßweine

## Für Fasten und Ostern

### Hinauf nach Jerusalem

74 Meßansprachen für die Zeit von  
Septuagesima bis Ostern  
von Ferdinand Kolbe

2. Aufl., 128 Seiten, Leinen 6,20 DM

### Quadragesime und Pentekoste

Ein Werkbuch

hrsg. vom Liturg. Institut zu Trier  
212 Seiten, kart. 8,80 DM

### Das Geheimnis von Blut und Wasser

im Evangelium des heiligen Johannes  
von M. Poncelet

142 Seiten, Leinen 6,80 DM

PAULINUS-VERLAG TRIER

#  
HEFT 2

MÄRZ/APRIL 1964

73. JAHRGANG PASTOR BONUS

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON DER  
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER

IN VERBINDUNG MIT DER  
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT  
DER UNIVERSITÄT MAINZ

X 21 935 F

PAULINUS-VERLAG TRIER

# INHALT

## AUFSÄTZE

- Wilhelm Bartz, Trier*  
Der Theologe in der dogmatischen Sicht von M. J. Scheeben 65 - 81
- Balthasar Fischer, Trier*  
Die erste Frucht des Konzils  
Pastoralliturgische Überlegungen beim Inkrafttreten der  
Liturgie-Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils am  
ersten Fastensonntag 1964 82 - 91
- Nikolaus Seelhammer, Trier*  
Zur Diskussion um die Frage der Geburtenbeschränkung 92 - 107

## KLEINERE BEITRÄGE

- Anton Arens, Trier*  
Die neuen Glaubensbücher für die Grundschule 108 - 112
- Josef Georg Ziegler, Mainz*  
Sakrale Weißstickereien des Mittelalters 113 - 115

## BESPRECHUNGEN

- Kirchengeschichte, Neues Testament, Soziologie, Pädagogik —  
Katechetik — Liturgik, Kirchenrecht 116 - 128

## EINGESANDTE SCHRIFTEN

---

### Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, und Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier.

### Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Rudolfinum.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die *Trierer Theologische Zeitschrift* erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 18 DM zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft 3 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Fleischstraße 61-65, Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

## *Loewenberg'sche Buchhandlung*

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

# Der Theologe in der dogmatischen Sicht von M. J. Scheeben

Von Professor Wilhelm Bartz, Trier

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Blick wieder intensiver auf den Theologen und seine Arbeit gelenkt. Die kirchlichen Universitäten und Fakultäten wurden um ihre „*Vota et Studia*“ angegangen. Eine nicht geringe Zahl von Theologen berief der Papst sowohl in die vorbereitenden Kommissionen und in das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen als auch in die Kommissionen des Konzils selbst. Dazu kommen noch die persönlichen theologischen Ratgeber der Konzilsväter. Nirgendwo anders aber hat das Wort des Theologen solche Bedeutung und Tragweite wie in der Mitarbeit bei dem Ökumenischen Konzil.

Über die Theologie haben wir tiefgründige Traktate, über den Theologen schweigt sich das theologische Schrifttum weithin aus, wenn man einmal von dem absieht, was sich in ihm über den „Theologenbeweis“ findet. Muß es nicht einigermaßen bestürzen, daß man in der ersten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche ebenso vergebens nach dem Artikel „Theologe“ sucht wie in dem *Dictionnaire de théologie catholique* nach dem Stichwort „*théologien*“.

Um so mehr wird man die profunden Gedanken zu schätzen wissen, die der größte deutsche Theologe des 19. Jahrhunderts, Matthias Joseph Scheeben, in seinem Handbuch der katholischen Dogmatik über den Theologen (I), seine Autorität (II) und sein Wesensverhältnis zum Heiligen Geist und zu der Kirche (III) entwickelt hat.

Allerdings hat auch Scheeben das Thema „Theologe“ nicht in einem eigenen Kapitel abgehandelt, sondern die von ihm dazu gemachten Ausführungen sachlich seiner theologischen Erkenntnislehre eingeordnet. Was er noch an anderer Stelle darüber sagt, wird in unserer Untersuchung jeweils mitberücksichtigt.

## I

Auf die differenzierte Frage, wer als Theologe zu bezeichnen sei, gibt Scheeben in dem 1. Buch seines Handbuchs der katholischen Dogmatik die präzise Antwort: „Unter Theologen verstehen wir... die gelehrten Kenner und Lehrer der Theologie, welche als Vorsteher oder Glieder der theologischen Schulen, wie sie nach der Zeit der heiligen Väter sich gebildet, in strengerer wissenschaftlicher Weise im Auftrag, unter Aufsicht und Beifall des Episkopates die katholische Lehre vorgetragen und überliefert haben: zunächst also die scholastischen Theologen im engeren Sinne — die Theologen des Mittelalters, dann aber auch die scholastischen Theologen im weiteren Sinne — die der mittelalterlichen Me-



thode folgenden Theologen der letzten drei Jahrhunderte, überhaupt aber auch alle bewährten und angesehenen Theologen der nachscholastischen Zeit, welche nicht im Stile der Schule gelehrt und geschrieben haben.“<sup>1</sup>

Deutlich werden die Theologen von den Vätern unterschieden. Die Theologen sind nach Rang und Bedeutung „Söhne der Väter“<sup>2</sup>. Geschichtlich kam es aus drei Gründen zu dieser Zäsur. Erstens: Die Zeit, in der die überwiegende Mehrzahl der Theologen Bischöfe waren, ging zu Ende. Nicht mehr der Episkopat, sondern der Welt- und Ordensklerus stellte vornehmlich die Theologen und die Vorsteher der Theologenschulen. Das bedeutet aber, daß die Theologen nur mehr die indirekten Repräsentanten der Lehre des bischöflichen Lehrkörpers sind, und daß sie direkt lediglich dem Glaubenssinn der katholischen Schulen bzw. der Gläubigen Ausdruck geben. Zweitens: Sie offenbarten auch nicht mehr so unmittelbar wie die häufig durch persönliche Heiligkeit und übernatürliche Charismen begnadeten Väter den *sensus Spiritus Sancti*. Denn wenn auch unter ihnen persönlich Heilige und charismatisch Begnadete nicht fehlen, so erweisen sich doch wenigstens nach außen die eigene wissenschaftliche Begabung und der eigene Gelehrtenfleiß als die hauptsächlich wirkenden Kräfte, die durch die Konzentrierung in den theologischen Schulen noch gesteigert werden. Es manifestiert sich somit in der Arbeit der Theologen zuerst der *sensus Ecclesiae*, und zwar „in seiner menschlichen Entwicklung“. Drittens: Während die Väter vor allem „die Substanz des apostolischen Depositums“ feststellten und festhielten und darum in erster Linie eine Autorität hinsichtlich der Erklärung der Heiligen Schrift bzw. der Überlieferung des Glaubens im engeren Sinne bedeuten, zielt die Tätigkeit der Theologen vornehmlich darauf ab, die Wesensgestalt des Offenbarungsgutes schärfer in den Blick zu bekommen und umfassender zu entfalten, weshalb „das Ansehen der späteren Theologen, besonders der Scholastiker, eine vorzügliche Bedeutung für die genauere Formulierung und reichere Entwicklung des Offenbarungsinhaltes oder für die Durchbildung der theologischen Lehrtradition im engeren Sinne des Wortes hat“. Demnach haben wir in dem Gesamtwerk der Väter einen Kommentar zur Heiligen Schrift und in dem der bewährten Theologen in seiner übereinstimmenden und beständigen Lehre „eine kirchliche Theologie“. Der in der Bedeutung und dem Ansehen gründende Unterschied zwischen den Vätern und den Theologen kommt schon darin zum Ausdruck, daß die einen als „*Patres Ecclesiae*“, die andern als „*Doctores Ecclesiae*“ oder als „Theologi“ bezeichnet werden.

<sup>1</sup> Gesammelte Schriften, hrsg. von J. Höfer, Bd. 3, Freiburg 1956, n. 384. Im folgenden als „Dogmatik“ zitiert.

<sup>2</sup> A.a.O. n. 349.

Scheeben unterläßt es aber nicht, vor dem Mißverständnis zu warnen, als ob durch das, was er über die Aufgabe der Theologen gesagt hat, deren Stellung und Bedeutung im Gang der Tradition negiert werde. Es kam ihm im Gegenteil darauf an, beide festzustellen und näher zu umgrenzen. „Für die Tradition im ganzen sind sie, die Theologen, ebenso wesentlich und bedeutungsvoll wie die Väter, da sie nicht bloß für die spätere Zeit, wie die Väter für die frühere, die laufende Tradition festhalten und zum Ausdruck bringen, sondern auch den Inhalt der früheren Tradition klarer und reicher ausführen und darstellen und daher die Leistungen der Väter vollenden und ergänzen.“<sup>3</sup>

Die Einwürfe der Jansenisten, Aufklärer und Liberalen, die rein historisch argumentierend nur den Väterbeweis gelten lassen und den Scholastikern jeden Geschichtssinn absprechen, weist Scheeben zurück. Sie irren vor allem deshalb, weil ihnen das Verständnis für das Wesen der Tradition „in der Kirche und durch die Kirche als einer stets ununterbrochen fortbestehenden, organischen und lebendigen Korporation“ fehlt<sup>4</sup>.

Als Theologen anerkennt Scheeben nur die, welche „in strengerer wissenschaftlicher Weise im Auftrag, unter Aufsicht und Beifall des Episkopates die katholische Lehre vortragen und überliefert haben“.<sup>5</sup> Das heißt: „Man darf... das, was von dem theologisch-kirchlichen Ansehen der Theologen gesagt wird, nicht ohne weiteres auf alle beliebigen Schriftsteller mit katholischem Namen anwenden, da solche, denen eine kirchliche Gesinnung und wissenschaftlicher Ernst, oder bedeutende Gelehrsamkeit, oder beides, und darum auch der gute oder große Ruf abgeht, nicht mit in Rechnung gezogen werden können.“

Nur im Ausnahmefall approbiert die Kirche einen Theologen förmlich und feierlich, dann nämlich, wenn sie ihm den Titel eines Doctor

<sup>3</sup> A.a.O. nn. 341; 384 f; 384 und 394. Zum Beweis für die Autorität der Theologen neben der der Väter zieht Scheeben die bereits von M. Cano (*Locorum theologicorum libri duodecim*, lib. 8, c. 4, conclusio 2) und J. B. Franzelin (*Tractatus de divina traditione et scriptura*, Romae 1882, 203 Anm. 1) — in den Literaturangaben zu den §§ 26 und 27 nennt er beide — angeführte Constitutio „De Summa Trinitate et fide catholica“ des Konzils von Vienne heran. In ihr erscheinen die Patres et Doctores nebeneinander als Träger der Tradition und Zeugen der kirchlichen Lehre. „Nos igitur ad tam praeclarum testimonium ac sanctorum Patrum et Doctorum communem sententiam apostolicae considerationis... aciem convertentes, sacro approbante Concilio declaramus...“ (D. 480). Daß in dem Dekret die nachpatristischen Theologen gemeint sind, erhellt aus dem weiteren Textzusammenhang, der ausdrücklich von den dicta der „doctorum modernorum theologiae“ spricht (D. 483). (A.a.O. n. 349).

<sup>4</sup> A.a.O. nn. 385 und 206. Vgl. W. Bartz: Die lehrende Kirche (Trierer Theol. Studien 9), Trier 1959, 142—145; A. Lang: Fundamentaltheologie II, München 1962, 289—293.

<sup>5</sup> Dogmatik, I. Buch, n. 384.

*Ecclesiae* verleiht, oder ihn wenigstens heiligspricht. In der Regel erweist sich sein Ansehen in der Hochschätzung, die seine kirchliche Gesinnung und seine Gelehrsamkeit durch die zuständigen Persönlichkeiten und Gremien erfahren. Nicht selten ist für seinen Rang die Stellung von großer Bedeutung, die er als Haupt, Glied oder Schüler einer theologischen Schule innehat. Wenn auch der Unterschied zwischen den *auctores probati et graves* und den übrigen Theologen natürlich nicht derart scharf abgegrenzt werden kann wie der zwischen den Kirchenvätern und den Kirchenschriftstellern, so ist er trotzdem zu machen und zu respektieren<sup>6</sup>.

Es ist das singuläre Verdienst S c h e e b e n s , daß er neben dem durch Weihe gezeugten und durch Sendung bestellten theologischen Lehrer den charismatisch erweckten Theologen in seiner Berufung und Bedeutung gewürdigt und damit zugleich eine neue Möglichkeit gefunden hat, das Übernatürliche als dominierendes Element in der kirchlichen Lehrüberlieferung und Lehrverkündigung aufzuweisen.

In den durch Charisma erwählten Theologen, die sowohl aus dem Episkopat als aus der ihm untergeordneten Hierarchie hervorgehen können, sieht er „providentielle Geschenke“ des Heiligen Geistes, der sie unmittelbar beruft und befähigt. Sie „sind in vorzüglichem Grade durch persönliche übernatürliche oder auch natürliche Begabung und Ausstattung instand gesetzt“, die Lehre der *Ecclesia docens* deutlich, ungetrübt, umfassend und zuverlässig aufzunehmen, zu durchdringen und darzustellen. Somit vermögen sie das *Depositum fidei* besonders vollkommen schriftlich und mündlich „einzuprägen, zu begründen und zu verbreiten“ und auch den Lehrkörper zu beraten und zu orientieren. Ihre Lehre gibt nicht bloß dem kirchlichen Glaubensbewußtsein der Vergangenheit und Gegenwart wahrheitsgetreuen Ausdruck, sondern „sie stellt in sich den wahren und vollkommenen *intellectus fidei* dar“, und ihre Träger sind gleichsam die vom Heiligen Geiste erleuchteten Augen, durch welche die ganze Kirche die volle aktuelle Einsicht in den Sinn ihres Depositums gewinnt und in welchen sie dieselbe besitzt und bewahrt“.

Ihre Aufgabe ist es, „die etwa latent gewordene Tradition wieder in Fluß zu bringen und das keimartig im Depositum Enthaltene zu entwickeln“, und ihr einmütiges und beständiges Lehrzeugnis ist „als der durchaus zuverlässige Exponent der Gesamttradition“ zu werten.

<sup>6</sup> A.a.O. nn. 386 f.

<sup>7</sup> Unter *intellectus fidei* versteht S c h e e b e n „eine von dem schlichten Wissen des einfachen Gläubigen resp. der einfachen *fides explicita* verschiedene Vollkommenheit der gläubigen Erkenntnis“. (A.a.O. n. 888; vgl. nn. 897 f).

Vor allem haben „die heiligen, durch übernatürliche Begabung hervorragenden Väter und Lehrer“ unmittelbar und in ausnehmender Weise den der Kirche sich übernatürlich mitteilenden und in ihr sich erhaltenden *sensus Spiritus Sancti*<sup>8</sup>.

## II

Die Autorität der Theologen manifestiert sich unter materiellem und formellem Betracht nach Scheeben nicht anders als die der Väter<sup>9</sup>.

Materiell gesehen gilt ihre Autorität für alle Gebiete, über die zu befinden dem Lehramt der Kirche zukommt. Unmöglich kann sie darüber hinausgehen, weil die Theologen nur Mitarbeiter der lehrenden Kirche sind, die sie approbieren und empfehlen muß. Andererseits nimmt das kirchliche Lehramt aus seinem Zuständigkeitsbereich kein Gebiet aus, wenn es einen Theologen als Lehrer in der Kirche bestellt.

Das besagt, daß sich die Autorität der Theologen nicht auf Fragen erstreckt, die nicht in einem formellen Beziehungszusammenhang mit der Unversehrtheit und Unverfälschtheit des Offenbarungsgutes stehen, und daß sie ebensowenig auf die bloß *per accidens* geoffenbarten Wahrheiten ausgedehnt werden darf. Denn dieser gesamte Sektor gehört nicht unmittelbar und seiner Natur nach zum Lehrbereich der Kirche.

Ebenso erhellt aus der gemachten Feststellung aber auch, daß die Theologen nicht allein als Zeugen dessen anzusehen sind, was formell geoffenbart ist, sondern daß sie die Aufgabe haben, das *Depositum fidei* dogmatisch zu interpretieren und zu entfalten, mit einem Wort, daß ihre Autorität den ganzen *catholicus intellectus* mitumgreift<sup>10</sup>.

Formell betrachtet liegt demnach der Schwerpunkt der Autorität der Theologen im Zeugnisscharakter ihrer Lehre. Man muß sich nur hüten, ihr Zeugnis als ein bloß referierendes zu verstehen, als eine historische Dokumentation des öffentlichen Glaubens der Kirche zu der Zeit, da der theologische „Berichterstatter“ lebte. Die Autorität der Theologen muß auf die bestimmte und entschiedene Interpretation und Explikation des Offenbarungswortes ausgeweitet werden. Auch auf die Theologen trifft zu,

<sup>8</sup> A.a.O. nn. 166; 341 und 349. Vgl. nn. 167 und 342—350, wo Scheeben Einzelausführungen zu der Frage der charismatischen Lehre macht, und W. Bartz a.a.O. 62—67 und 145—147. — Scheeben hält dafür, daß „*man cum grano salis*... von einer außerordentlichen göttlichen Mission und einem außerordentlichen Lehramte neben dem ordentlichen sprechen kann“. (n. 167).

<sup>9</sup> Dogmatik, I. Buch, n. 387.

<sup>10</sup> A.a.O. n. 375. Der von Scheeben zitierte Ausdruck „*catholicus intellectus*“ findet sich bei Augustinus: *Contra epistolam Parmeniani*, lib. 2, c. 10, n. 20 (PL 43, 63; CSEL 51, 66). Gemeint ist das in der Kirche, insbesondere in der vom Heiligen Geist erleuchteten lehrenden Kirche gegenwärtige Lehrbewußtsein und Lehrverständnis. Vgl. zu dieser Interpretation J. B. Franzelin a.a.O. 101 und 204.

was Scheeben von den Vätern sagt: „Sie sind gleichsam die Augen, durch welche die Kirche die Einsicht in die offenbarte Wahrheit gewinnt, und der Mund, durch welchen die Kirche zu ihren Kindern und der Heilige Geist zur Kirche redet, und folglich sind auch ihre lehrhaften Äußerungen ebenfalls in ihrer Weise Zeugnisse oder *testimonia in actu exercito*, d. h. Bürgschaften und Zeichen für den göttlichen Charakter ihres Inhaltes.“ Tatsächlich werden denn auch die Theologen ebensowenig wie die Väter kaum je als geschichtliche Zeugen für den Glauben der Kirche zu einer bestimmten Zeit bemüht, vielmehr beruft man sich einfachhin auf die von ihnen unbeirrt vorgetragene Lehre.

Unter zwei Voraussetzungen darf die Autorität der Theologen (ebenso wie die der Väter) auf ihr bloßes Zeugnis eingeschränkt werden: Wenn man ihre bestimmten Lehräußerungen in ihr Zeugnis miteinbezieht, und wenn man ihre bloßen Meinungen und Mutmaßungen, die Art, wie sie argumentieren und illustrieren sowie die von ihnen über Gebiete gemachten Aussagen, die nur in entfernterer Beziehung zum Objekt der kirchlichen Verkündigung stehen, ausschließt<sup>11</sup>.

Es ist beachtenswert, daß Scheeben das Urteil des Vinzenz von Lerin über die vom Ephesinum aufgeführten Väter auf die Theologen überträgt: „*Hi igitur sunt omnes apud Ephesum sacratio decalogi numero magistri, consiliarii, testes iudicesque producti, quorum doctrinam tenens, consilium sequens, credens testimonio, obediens iudicio... de fidei regulis pronuntiavit.*“<sup>12</sup>

Wie bei den Vätern kann auch „die Kraft und Wirksamkeit des Ansehens der bewährten Theologen“ im Blick auf den einzelnen bzw. eine größere Anzahl und unter dem Aspekt ihrer allgemeinen und beständigen Übereinstimmung gesehen werden.

Nimmt man den kanonisierten Theologen und diesen oder jenen *auctor gravissimus* aus, so schließt das Ansehen eines einzelnen bewährten und bedeutenden Theologen nicht das Präjudiz ein, daß, negativ betrachtet, seine Doktrin in keinem Punkte gegen die offizielle Lehre der Kirche verstoße. Wohl aber muß unterstellt werden, daß ein eventueller Verstoß nicht wider besseres Wissen und nicht böswillig erfolgt ist. Erst recht verleiht das Ansehen des einzelnen Theologen seiner Lehre noch nicht unabhängig von den Beweisen, die er beibringt, in allen Fragen den Grad positiver Wahrscheinlichkeit. Das gilt vorab für den theologischen Schriftsteller, der sich noch in keiner Weise als *auctor probatus* ausgewiesen hat, mag er noch so begabt und geistreich sein<sup>13</sup>. Die übereinstimmende

<sup>11</sup> Dogmatik, I. Buch, n. 376.

<sup>12</sup> A.a.O. n. 377. *Commonitoria* XXX, 6 (PL 50, 682; *Florilegium Patristicum* 5, 66). Scheeben verweist fälschlich auf n. 29 anstatt auf n. 30.

<sup>13</sup> In diesem Zusammenhang erinnert Scheeben an die von Alexander VII. durch Dekret vom 24. September 1665 verurteilte *propositio* 27; D. 1127.



theologische Aussage mehrerer bewährter und gewichtiger Theologen hat zum mindesten die Präsumtion für sich, daß sie nicht der Lehre der Kirche zuwider ist. Sofern sie ihre Aussage gestützt auf gediegene Untersuchung und frei von Voreingenommenheit machen, ohne daß entscheidende Gegengründe beigebracht werden können, hat sie auch die Präsumtion der positiven Wahrscheinlichkeit. „Mehr als positiv wahrscheinlich wird aber eine Lehre auch nicht durch die Übereinstimmung vieler bewährter Theologen (abgesehen von ihren Gründen) oder durch eine sogenannte *doctrina communis*, namentlich wenn sie von diesen Theologen selbst nicht als entschiedene Überzeugung (*sententia communis*), sondern bloß als Meinung (*opinio communis*) vorgetragen wird; ja in letzterem Falle bewirkt selbst die Übereinstimmung aller nicht mehr als die Wahrscheinlichkeit der betreffenden Lehre.“

Scheeben erläutert noch, daß unter *doctrina communis* für gewöhnlich nicht die einheitliche Lehre aller Theologen verstanden werde, sondern die vielen gemeinsame, also eine „verbreitete“ Lehre, die sich dann noch zur *doctrina communior*, zur „vorherrschenden“ Lehre und zur *doctrina communissima*, der *doctrina universalis* steigern könne.

Der Konsens der bewährten Theologen verbürgt nur dann Gewißheit, wenn er ein allgemeiner, beständiger und feststehender ist. (*Consensus universalis et constans non solum opinionis, sed firmæ et ratæ sententiæ.*)

Der derart qualifizierte *consensus theologorum* ist analog dem *consensus Patrum* ein untrügliches Zeichen, daß die betreffende Lehre in dieser oder jener Modifikation zum katholischen Verkündigungsgut gehört. Eine von der Gesamtheit der Theologen als Dogma gelehrt Wahrheit ist wirklich Dogma, und ihre Leugnung ist Häresie. Halten die Theologen einmütig dafür, daß eine Lehre nicht geleugnet werden könne, ohne daß die katholische Wahrheit überhaupt Schaden nehme und eine theologische Zensur inkurriert werde, so ist sie damit als zum katholischen Wahrheitsschatz in irgendeiner Weise gehörig erwiesen. Dadurch, daß die Theologen übereinstimmend eine Lehre für gewiß und hinreichend begründet erachten, wird sie noch nicht formell zu einer kirchlichen. Aber ihr Konsens macht *de facto* deutlich, daß sie ihren Platz im Bewußtsein der Kirche hat, und daß die ihr entgegengesetzte These als *doctrina temeraria* bezeichnet werden muß<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Wenn Scheeben bemerkt, Pius IX. habe in dem Breve „Gravissimas inter“ vom 11. Dezember 1862 (ASS 8 [1874] 429—435), aus dem die Kernsätze im § 29 zitiert seien, die Prinzipien über den *unanimitas et constans consensus theologorum* nachdrücklich eingeschärft, so liegt eine auch dem Herausgeber entgangene Verwechslung mit dem Breve „Tuas libenter“ vom 21. Dezember 1863 (ASS 8 [1874] 436—442) vor, aus dem im § 29 (n. 432) ein längerer Passus im Wortlaut angeführt wird.

Aus drei Gründen hat nach Scheeben der *unanimis et constans consensus theologorum* das ihm zugemessene Gewicht. Zunächst bietet das einhellige Urteil der Fachleute eine sehr große wissenschaftliche Garantie für die Wahrheit einer Lehre<sup>15</sup>. Dann schließt der allgemeine und beständige Konsens der Theologen den Konsens des Lehrkörpers mit ein, wie er ihn auch voraussetzt. Das bekundet sich nicht zuletzt darin, daß die Kirche vorzüglich die großen theologischen Schulen des Mittelalters durch ähnliche Empfehlungen ausgezeichnet hat wie die *Patres Ecclesiae*. Fürs dritte muß die Gesamtheit der Theologen, wiewohl ihr das nicht direkt verheißen ist, kraft des dem Lehr- und Glaubenskörper verliehenen Beistandes des Heiligen Geistes vor Irrtum bewahrt bleiben, weil sonst die *Ecclesia discens*, die ihr vertraut, und die *Ecclesia docens*, deren Vertreter aus ihrer Mitte kommen, ebenfalls dem Irrtum ausgeliefert wären.

Zusätzlich weist Scheeben noch darauf hin, daß die *universalitas* und die *constantia* einer theologischen Lehre nicht eine „absolute“ zu sein braucht, um deren Gewißheit zu begründen. Eine nicht „absolute“ Allgemeinheit und Beständigkeit vermögen immerhin eine moralische Gewißheit zu gewährleisten. Je größer ferner die nachweisbare „absolute“ Allgemeinheit einer Lehre zu ihrer Zeit ist, desto kürzer darf die Beständigkeit angesetzt werden. Im übrigen läßt sich die Frage nach der Universalität und Konstanz der Lehre bei den Theologen oft unschwerer klären als bei den Kirchenvätern, weil es genügt, die Doktrin der einzelnen Schulen zu kennen, um zu wissen, was der einzelne Theologe, der ihr zugehört, lehrt<sup>16</sup>.

In seinen Ausführungen über „die Hilfsorgane des Lehrkörpers“ hat Scheeben die Autorität bestimmter Theologen und Theologengruppen noch in anderer Weise begründet: Aus der Nähe, in die sie durch Sonderauftrag zu der Autorität des Bischofs oder des Papstes gekommen sind.

Es ist den Bischöfen unbenommen, für einen ausgedehnteren und vertiefteren theologischen Unterricht, insbesondere für die wissenschaftliche Heranbildung ihres Klerus, befähigte Priester zu bestellen bzw. zu diesem Zweck eigene Institutionen (Priesterseminarien) zu errichten und zu unterhalten. „Die so bestellten und organisierten speziellen Hilfsorgane sind dann womöglich noch fester und enger mit dem Lehrkörper verbunden als die übrigen. Wegen ihrer näheren Beziehungen zu den Bischöfen sowie wegen des Einflusses, den sie auf den übrigen Klerus üben, sind sie aber auch besonders geeignet, sowohl die Lehre der Bischöfe als die des Klerus zu repräsentieren.“

<sup>15</sup> Der von Scheeben wiederholte Satz Tertullians: „*Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum*“, steht: *De praescriptione haereticorum*, c. 28 (PL 2, 40; CSEL 70, 35).

<sup>16</sup> Dogmatik, 1. Buch, nn. 388–392. Vgl. J. B. Franzelin a.a.O. 201–204.

Als oberste und universale Lehrinstanz kann der Papst einzelne überragende Theologen und theologische Körperschaften für profundere und umfassendere theologische Forschung und Lehre berufen und bevollmächtigen, die dadurch primär zu Hilfsorganen des ganzen Lehrkörpers werden und weniger zu solchen seiner einzelnen Glieder. Ebenso kann der Papst den von ihm beauftragten Theologen und theologischen Korporationen eine relativ selbständige Stellung neben dem Bischof und eine der bischöflichen analoge Lehrhoheit übertragen. „Offizielle gelehrte Körperschaften“ dieser Art „neben dem autoritativen Lehrkörper“ sind die kirchlichen Universitäten, wie sie seit dem 13. Jahrhundert von den Päpsten gegründet wurden. Sie waren weder private Gelehrtenvereinigungen noch staatliche oder bischöfliche Akademien. Sie erhielten ihre öffentliche Lehrmission durch das Oberhaupt der Kirche. Darum standen sie außerhalb jeder anderen kirchlichen und weltlichen Jurisdiktion. Mit dem Recht, öffentlich zu lehren, wird ihnen zugleich „eine Art von Lehrgewalt“ übertragen, kraft deren sie „ähnlich wie die Bischöfe“ theologische Lehrer autorisieren (Verleihung der Doktorwürde), den eigenen Lehrkörper ergänzen (Ernennung von Professoren) und wissenschaftliche Urteile in Sachen der kirchlichen Lehre abgeben können. Scheeben sagt mit Bedacht: „Eine Art von Lehrgewalt“; „denn die Autorisation war hier im Grunde keine Übertragung förmlicher Jurisdiktion, sondern nur eine öffentliche Approbation und Anerkennung vorzüglicher Fähigkeit zum Lehren, und die erwähnten Urteile waren keine förmlich jurisdiktionellen, zum Gehorsam verpflichtenden Sprüche, sondern nur fachmäßige Voten oder Gutachten (*iudicia mere doctrinalia*), welche freilich moralisch an überzeugendem Gewicht den Urteilen mancher Bischöfe gleichkommen oder dieselben übertreffen konnten“. „Weil aber das Urteil aller untergeordneten kirchlichen Richter als solches juristisch und theologisch nicht ganz perfekt ist, so bleibt dasselbe naturgemäß an sich nur ein provisorisches, mag es auch in peremptorischer Form gefällt sein, und es verhält sich daher zum peremptorischen Endurteil ähnlich wie das konsultative Votum zu ihm selbst.“

Ogleich also auch diese privilegierten Korporationen sich ihrer ganzen Natur nach dem Lehrepiskopat ein- und unterzuordnen hatten, sind sie trotzdem hervorragend berufen und befähigt, die Verkündigungsbasis der Bischöfe zu verbreitern, ihren Lehreinfluß mitzutragen und zu verstärken und sie bei ihren Entscheidungen in Glaubenssachen zu beraten. Weiter können und sollen sie in ihrer Gesamtheit die Lehranschauungen des Episkopates mehr oder minder vollkommen zum Ausdruck bringen. Tatsächlich sind der Wert und das Gewicht ihrer Dienste sowie die Zuverlässigkeit, mit der sie die Lehre des Gesamtepiskopates objektiv re-

präsentieren, wesentlich abhängig von ihrer Zahl, von der Stärke ihres Einflusses, von ihrer Leistung, von dem *sentire cum Ecclesia* und der ununterbrochenen kirchlichen Approbation. In dem Augenblick, in dem eine durch das Oberhaupt der Kirche autorisierte theologische Körperschaft ihre Verbindung mit dem Episkopat löst oder sich ihm sogar feindlich entgegensetzt, hat sie Würde und kirchliches Ansehen verloren.

Scheeben macht den Zusatz, daß die katholisch-theologischen Fakultäten der heutigen Universitäten nach Lage der Dinge nicht mehr die überragende Lehrgeltung der kirchlichen Universitäten des Mittelalters haben können, weshalb sie als solche auch nicht auf dem Ersten Vatikanischen Konzil vertreten waren (und auf dem Zweiten nicht vertreten sind), während das Tridentinum noch eigene Einladungen an die kirchlichen Universitäten hatte ergehen lassen<sup>17</sup>.

Sicherlich ist die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes nicht eine wissenschaftliche und das Motiv des Glaubens nicht eine durch gelehrte Argumentation gewonnene Erkenntnis. Der Glaube gründet allein in der Autorität Gottes, die durch die Kirche spricht. Aber die Weise, wie der Heilige Geist die Kirche leitet, läßt nicht zu, daß das Magisterium Ecclesiae ein abschließendes und bindendes Lehrurteil verkündet, bevor der einschlägige Fragenkomplex theologisch gründlich durchleuchtet und erörtert worden ist.

Seit je wurde denn auch in der *doctrina sacra* das wichtigste und wertvollste Mittel erkannt, das die göttliche Vorsehung der Kirche anbietet, das Offenbarungsgut unverfälscht zu bewahren und weiterzugeben. Wie die Theologen die Ratgeber der Päpste und Bischöfe waren, kamen auch Jahrhunderte hindurch die bedeutendsten Repräsentanten des Klerus und zum größten Teil auch die Bischöfe selbst aus den Stätten der theologischen Wissenschaft. „Die dort erworbene wissenschaftliche Bildung war für sie gleichsam das menschliche Element bei der Verkündigung der Heilslehre und in Erfüllung ihres Berufes.“

Die enge Verbindung zwischen der Theologie und „der authentischen Lehrentwicklung und der Entfaltung des kirchlichen Lebens“ wird eindrucksvoll dadurch bezeugt, daß die Hauptverfechter der katholischen Glaubenswahrheit fast immer führende Theologen gewesen sind.

Noch anschaulicher tut sich der Zusammenhang zwischen kirchlicher Wissenschaft und kirchlichem Leben in der Geschichte der Konzilien kund, auf denen, wie Scheeben an konkreten Beispielen zeigt, die Theologen die Bischöfe beraten, gemeinsam mit ihnen die Vorlagen durcharbeiten und definitive Entscheidungen vorbereiten<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Dogmatik, 1. Buch, nn. 161–163 und n. 456. Vgl. J. B. Franzelin a.a.O. 202–204 und W. Bartz a.a.O. 60 f.

<sup>18</sup> M. J. Scheeben: Das allgemeine Concilium und die Wissenschaft. In: Das ökumenische Concil vom Jahre 1869, hrsg. von M. J. Scheeben, 1. Bd.,

Die Autorität der charismatischen Theologen ist spezifischer Art.

Weil der Heilige Geist selbst und unmittelbar sie erwählt hat, besitzen ihre Lehre und ihr Zeugnis „eine eigentümliche Kraft und ein relativ selbständiges Ansehen, an welchem sowohl der Glaube der Gläubigen als die Lehre des Lehrkörpers sich orientieren kann“<sup>19</sup>.

Ihre Stellung und Bedeutung beruhen nicht nur wesentlich auf der Zugehörigkeit zu der kirchlichen Gemeinschaft, sondern auch auf der Treue und Gewissenhaftigkeit, mit der sie das *Depositum fidei* bewahren und entfalten, sowie auf der Anerkennung, die ihrem Charakter und ihrer Leistung von der Kirche gezollt wird.

Die volle Kraft und das ganze Gewicht ihres Zeugnisses aber gründen ebenso wie bei dem ordentlichen Magisterium, das sie gegenwärtig machen sollen, darin, daß sie untereinander übereinstimmen, und zwar muß diese Übereinstimmung im allgemeinen längere Zeit hindurch bestanden haben. Nur in dem *constans et unanims consensus* zeigt sich, ob der Geist Gottes und der Geist der Kirche aus ihnen sprechen, und ob ihre Lehre Traditionsgut oder Zufallsprodukt ist<sup>20</sup>.

Ihre einhellige Lehre hat als unfehlbar zu gelten, wenn sie von der *Ecclesia docens* als die genaue oder gleichwertige Wiedergabe ihres eigenen Kerygmas anerkannt wird. Denn sie bilden nicht eine Opposition zu dem amtlichen Lehrkörper und noch viel weniger eine Gegeninstanz, die den Anspruch auf absolute Autorität erhebt. Sie wissen sich ihm vielmehr als „Hilfsorgane“ verbunden.

Wenn schon das ordentliche Lehramt seine Zustimmung zu der Weihe dessen erteilen muß, der zu „einem legitimen Zeugen und Lehrer“ bestellt wird, wieviel mehr hängen dann Ansehen und Einfluß des Charismatikers von der Approbation und Empfehlung des *Magisterium ordinarium* ab. Durch die lehramtliche Anerkennung bleiben die außerordent-

Regensburg 1870, 100—118, S. 111—114. Vgl. L. Scheffczyk, Die Lehranschauungen Matthias Joseph Scheebens über das ökumenische Konzil, Theol. Quartalschrift 141 (1961) 152—156, wo die berechtigte Feststellung gemacht wird, daß Scheeben eine tiefere Begründung für die Mitsprache der Theologie auf dem Konzil in diesem Artikel nicht gebe, wie sie sich etwa aus dem sonst von ihm stark hervorgehobenen Gedanken von den Theologen und theologischen Körperschaften als „vorzüglichen Hilfsorganen“ des Lehramtes hätte entwickeln lassen (155 f).

<sup>19</sup> Dogmatik, 1. Buch, a.a.O. n. 166.

<sup>20</sup> A.a.O. nn. 342; 344; 345. Den patristischen Beweis für den hohen Rang und Grad der außerordentlichen Lehrorgane erbringt Scheeben unter n. 346. Vgl. W. Bartz a.a.O. 65—67.



lichen Lehrer dem ordentlichen Lehrkörper organisch eingegliedert. Sie sind wie Brennpunkte, in denen das in der lehrenden Kirche fließende Licht sich sammelt und aufstrahlt<sup>21</sup>.

### III

Es darf nicht übersehen werden, daß Scheeben, dessen Denken immer um das Übernatürliche kreist, und dessen dogmatische Theologie in die mystische einmündet, wiederholt und mit Nachdruck die Notwendigkeit und den Nutzen der natürlichen Anstrengungen des menschlichen Geistes, das Offenbarungsgut aufzuhellen und zu entfalten, hervorhebt<sup>22</sup>. „Denn nicht wie Organen unmittelbarer Offenbarung“, schreibt er in dem 1870 veröffentlichten Aufsatz „Das allgemeine Concilium und die Wissenschaft“, „steht der Heilige Geist dem Lehrkörper bei; vielmehr schließt jener göttliche Einfluß, jene übernatürliche Tätigkeit, wodurch der Geist der Wahrheit auf die Lehr- und Hirtengewalt einwirkt, den Gebrauch und die Anstrengung menschlicher Kräfte, den Aufwand natürlicher Mittel notwendig in sich, fordert sie, setzt sie voraus. Besteht ja gerade darin die der Kirche verheißene Assistenz, daß der Geist Gottes seine Organe in der Anwendung und im Gebrauche menschlicher Hilfsmittel unterstützt und leitet, ihnen bei sorgfältiger Erforschung der Wahrheit das rechte Verständnis unfehlbar vermittelt und stets einen so mächtigen Schutz gewährt, *ne eat in errorem quamlibet studiosissima speculatio*. Weit entfernt also, die natürliche Mühe und Anstrengung überflüssig zu machen, enthält gerade die göttliche Führung und Leitung der Kirche die klarste Forderung einer allseitigen Entfaltung der menschlichen Kräfte und Hilfsmittel in sich.“<sup>23</sup>

Seine Überlegungen über das Verhältnis der Theologie zum Heiligen Geist und zu der Kirche leitet Scheeben bemerkenswerterweise mit der Feststellung ein, daß „das Verständnis und die wissenschaftliche Entwicklung des Glaubensinhaltes an sich durch die natürliche Kraft und Tätigkeit der Vernunft, aber im Dienst und an der Hand des Glaubens vollzogen werden kann und soll“<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Dogmatik, 1. Buch, n. 166.

<sup>22</sup> Etwa: Dogmatik, 1. Buch, nn. 166; 972; 976—994.

<sup>23</sup> Das ökumenische Concil vom Jahre 1869, 1. Bd., 106.

<sup>24</sup> Dogmatik, 1. Buch, n. 997. Dem menschlichen Bemühen wenig Bedeutung beimessend hatte Scheeben in den „Mysterien des Christentums“ (Gesammelte Schriften, hrsg. von J. Höfer, Bd. 3, Freiburg 1941, 110) — im folgenden als „Mysterien“ zitiert — die Theologie noch als „eine übermenschliche Wissenschaft“ gefeiert, „in der nicht der Mensch die Wahrheit sucht, sondern Gott sein eigenes Wissen mitteilt“. Offenkundig durch die *Constitutio de fide catholica* des Vaticanum I bestimmt, erklärt er dann aber in seinem Handbuch der katholischen Dogmatik, 1. Buch, n. 860, mit dem Wort Gottes verhalte es sich ähnlich

Sachgerecht und fruchtbringend vermag sich aber die Vernunft im theologischen Bereich zu betätigen, wenn der Heilige Geist sie mit einer übernatürlichen Einwirkung und Unterstützung begnadet. Die übernatürliche Erhabenheit des Objektes der Theologie macht diese Begnadigung zum Teil moralisch notwendig, zum Teil überaus nützlich und gewinnvoll. Tatsächlich ist sie mit der theologischen Erkenntnis verbunden, weil diese einerseits in engster Beziehung zum übernatürlichen Glauben steht, in dem sie ihren Wurzelgrund hat, und anderseits auch zum übernatürlichen Leben, das aus dem Glauben erwachsen soll. Dieses doppelte Beziehungsverhältnis zum übernatürlichen Glauben und zum übernatürlichen Leben sowie die ihm entsprechende Einwirkung des Heiligen Geistes machen die Theologie zu einer von der profanen Wissenschaft wesensverschiedenen *doctrina sacra* und stellen sie damit unter den besonderen Einfluß und die besondere Autorität der Kirche als des sichtbaren Organs des Heiligen Geistes.

S c h e e b e n erläutert und begründet seine These näher.

1. Aus denselben Gründen wie für den Glauben ist auch für das theologische Erkennen die Erleuchtung durch den Heiligen Geist erforderlich, damit die Schwierigkeiten, die sich sowohl im Subjekt als auch im Objekt der Theologie dem richtigen und vollen Verstehen der Heilsbotschaft entgegenstellen, überwunden werden können. Das Subjekt der Theologie wird behindert durch das Gebundensein des Erkennens an die Sinneswahrnehmung und verwirrt durch Vorurteile, Leidenschaften, verkehrte Neigungen und Machenschaften der Hölle. Das Objekt der Heiligen Wissenschaft ist mit der schweren Fracht des alle natürlichen Vorstellungen übersteigenden Offenbarungsgutes beladen. Wegen der auf seiten des Subjekts liegenden Schwierigkeiten bedarf es darum zunächst „negativ“ des „läuternden“, wegen der auf seiten des Objekts bestehenden dann aber auch „positiv“ der „verklärenden“, das Auge der Vernunft erhellenden und dadurch seine natürliche Sicht den übernatürlichen Gegenständen „homogen und verwandt machenden“ Erleuchtung durch den Heiligen Geist<sup>25</sup>.

2. Auch „eine übernatürlich ethische Einwirkung des Heiligen Geistes“ auf das theologische Erkennen hält S c h e e b e n wenigstens für moralisch notwendig. Sie muß helfen, „die sittliche Disposition oder Empfänglichkeit“ zu schaffen — insbesondere das reine und demütige

wie mit der menschlichen Rede, und das Konzil betrachte sein Verständnis mit Recht „als ein Produkt der eigenen Tätigkeit der an die Offenbarung sich anschließenden und durch dieselbe geregelten menschlichen Vernunft (*ratio pie quaerens asequitur*)“. Vgl. D. 1796.

<sup>25</sup> S c h e e b e n findet das Gesagte in der Schrift bestätigt: 1 Kor 2, 14. 15; Eph 1, 17 ff; 1 Joh 2, 27.

Herz —, deren es überhaupt mehr oder minder schon bedarf, damit sich die Erkenntnis des Religiös-Sittlichen, namentlich aber des Übernatürlichen ungeschmälert und ungetrübt vollzieht, und die vor allem erforderlich ist, wenn die zum theologischen Verständnis der Offenbarungswahrheit notwendige Erleuchtung durch den Heiligen Geist entgegengenommen und wirksam werden soll.

Scheeben steht nicht an zu erklären, daß das Einwirken des Heiligen Geistes unter Umständen die theologische Erkenntnis mehr zu vervollkommen und zu erhellen vermöge als eine gut geschulte natürliche Denkfähigkeit, die aber der Erleuchtung durch den Heiligen Geist entbehre<sup>26</sup>.

Der von Scheeben in den „Mysterien“ geführte Beweis für die moralische Notwendigkeit einer übernatürlichen inneren Erleuchtung und einer ethisch guten Disposition des Willens als Vorbedingung einer ersprißlichen theologischen Arbeit bewegt sich in gleicher Richtung. Ist schon die Vernunft auf die Nachhilfe durch das Licht von oben und auf einen sittlich geordneten Willen angewiesen, wenn sie in den höheren natürlichen Wahrheitsbereich eindringen will, wieviel mehr wird dann für das Erkennen der übernatürlichen Wahrheiten „ein übernatürliches, den Objekten gleichwertiges Licht notwendig sein, welches die Vernunft zu ihnen erhebt sowie auch ein in der Seele aus dem Glauben zu entwickelndes Leben, durch welches die Objekte in ihr selbst Wurzel fassen“<sup>27</sup>.

3. „Wenn der Heilige Geist schon durch seine erleuchtende Salbung des geistigen Auges, wie durch die von ihm verliehene sittliche Empfänglichkeit uns zu einer reineren und volleren Auffassung des Glaubensinhaltes befähigt: so erhält unsere Erkenntnis doch erst volle Kraft und Leben durch die Realisierung des ebenfalls vom Heiligen Geiste ausgehenden übernatürlichen Lebens in unserem Innern.“ Das Gnadenleben der Seele bewirkt die intimste Kommunikation mit den Mysterien des Glaubens und stellt ihr lebendiges Abbild vor das Auge des Geistes. Es macht mit ihnen verwandt und läßt sie gleichsam verkosten. Vor allem ist es die eingegossene göttliche Liebe, die gleich wie sie den Glauben formiert und fruchtbar an guten Werken

<sup>26</sup> In der Schrift wird nach Scheeben die Notwendigkeit der sittlichen Dispositionen, insbesondere der Tugenden der Demut und Reinheit des Herzens, als Voraussetzung theologischer Erkenntnis ausgesprochen (etwa: Weish 1, 4; Mt 11, 25; Mt 5, 8). Mit innerer Wärme rühmt unser Theologe in den „Mysterien des Christentums“ (450—452) Demut und Herzensreinheit als Tugenden, die zwar die natürliche Denkkraft nicht „positiv“ erhöhen, wohl aber die dem Erfassen der Offenbarungswahrheit entgegentretenden Hindernisse beiseite schaffen „und uns für die doppelte Einstrahlung des Lichtes und der Lebenswärme des Heiligen Geistes empfänglich machen“.

<sup>27</sup> Mysterien, 649.

macht, ihn auch in lebendige und beglückende Erkenntnis verwandelt, in die „vollkommene *sapientia*“, und uns die Geheimnisse Gottes in einer Weise vergegenwärtigt, daß ihre Erkenntnis einen Vorgeschmack der *visio beatifica* enthält und darum in gewissem Sinn bereits „*Beschauung (contemplatio)*“ oder zutreffender „*mystische Beschauung*“ ist.

Auf fünffachem Weg ruft die übernatürliche Liebe diese Wirkungen hervor. Sie schärft das Auge des Geistes und gewährt ihm tiefe Einsicht in die göttlichen Mysterien. Sie läßt die Schönheit und Köstlichkeit der übernatürlichen Güter empfinden und erfahren. Sie verähnlicht mit Gott, und zwar gerade insofern, als er die Liebe ist, „das Prinzip der wichtigsten Geheimnisse“; denn je mehr einer liebt, desto vollkommener begreift er die Liebe des andern. Die eingegossene Liebe erfüllt die Seele mit einem Segen und einer Seligkeit, die verspüren lassen, wie sehr die Glaubenswahrheiten den innersten Bedürfnissen und den lautersten Wünschen der Menschennatur entgegenkommen. Die Glut der übernatürlichen Liebe verbreitet ihrem Wesen gemäß auch ein übernatürliches Licht, durch das Gott sich unserm Geist mehr oder weniger wunderbar kundtut<sup>28</sup>.

Zur Beglaubigung dessen, was er über die theologische Liebe gesagt hat, zitiert Scheeben 1 Kor 2, 13—16; 2 Kor 3, 16—18; Eph 3, 14 ff. Damit wird ihm zugleich Gelegenheit geboten, den Begriff der mystischen Theologie zu definieren<sup>29</sup>. In unserem Zusammenhang bleibt beachtenswert, was er über die Wechselbeziehung der beschaulichen und der theologisch-wissenschaftlichen Erkenntnis schreibt. Die mystische Erkenntnis in der Form der reinen *contemplatio*, die durch ein förmliches Wunder geschenkt wird, existiert unabhängig von dem theologisch-wissenschaftlichen Bemühen. Aber im allgemeinen wird die mystische Erkenntnis durch die theologische vorbereitet und unterstützt. Die Beschauung belebt und verinnerlicht ihrerseits die theologische Erkenntnis und fördert sie in einem Maß, das die auf Grund natürlicher Begabung und größten Fleißes gewonnenen theologisch-wissenschaftlichen Einsichten weit übertrifft.

Scheeben weist noch darauf hin, daß die mittelalterlichen Theologen Augustinus folgend den Einfluß des Heiligen Geistes auf die Vollendung der theologischen Erkenntnis auf bestimmte *dona Spiritus Sancti* zurückführen, und zwar seine „*erleuchtende Nachhilfe*“ auf das *donum scientiae* und das *donum intellectus*, wobei das erste mehr auf die *meditatio*, das zweite mehr auf die *contemplatio* einwirkt; seine „*ethische Einwirkung*“ auf das *donum pietatis*; die von

<sup>28</sup> Vgl. auch Mysterien, 652—655.

<sup>29</sup> Siehe dazu M. Grabmann: Scheebens Auffassung vom Wesen und Wert der theologischen Wissenschaft. In: Matthias Joseph Scheeben der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft, Mainz 1935, 55—108, S. 75—79.

ihm ausgehende „Realisierung des übernatürlichen Lebens in unserem Innern“, die das theologische Wissen vorab durch „die theologische Liebe“ zur Gipfelhöhe trägt, auf das *donum sapientiae*<sup>30</sup>.

Durch die aufgezeigte Einwirkung des Heiligen Geistes wird „der Charakter übernatürlicher Heiligkeit“, den die theologische Erkenntnis auf Grund ihres Prinzips, ihres Gegenstandes und ihres letzten Zweckes hat, „vollendet und besiegelt“. Um dieses „Charakters übernatürlicher Heiligkeit“ willen hat die Vorzeit die Theologie *doctrina sacra* genannt.

Dieser „Charakter übernatürlicher Heiligkeit“ verlangt, „daß der Betrieb der Theologie... in ganz besonderer Weise unter die Obhut und Leitung der Kirche als des Organs des Heiligen Geistes gestellt werde“.

Genügt es, daß die weltlichen Wissenschaften einer indirekten und negativen Überwachung der Kirche unterstehen, so „muß die Theologie, als ein heiliges und geistliches Gut und als höchst wichtiges und einflußreiches Mittel für die Zwecke der Kirche, direkt und positiv und nicht bloß unter die Aufsicht, sondern auch unter die Verwaltung der Kirche gestellt sein“. Daraus folgt, daß die Kirche wesentlich dazu berufen ist, „Betrieb“ und „Vortrag der Theologie“ zu fördern. Sie allein ist im Besitz der Gewalt, die öffentliche theologische Lehrtätigkeit zu autorisieren und zu regeln. Wenn schon die höhere natürliche Geisteswissenschaft sich nur unter dem Einfluß der Kirche und ihrer Lehre vollkommen zu entfalten vermag, wieviel mehr kann dann die Theologie allein im Schoße der Kirche, in engster Bindung an ihre Autorität und durch den Gebrauch der Hilfsmittel, die sie vielfältig zur Verfügung hält, erfolgreich gedeihen. Vor allem aber ist die so verstandene und betriebene Theologie, und nur sie, der Erleuchtung durch den Heiligen Geist gewiß, ohne die sie keine Frucht bringt<sup>31</sup>.

Die großen Gedanken Scheebens über Ort und Aufgabe des theologischen Lehrers können nur in Verbindung mit seinem Gesamtwerk zu Ende gedacht werden. Denn sie sind eingebettet in seine Dogmatik und erfließen aus der genialen Konzeption, die diese trägt, beherrscht und zu imponierender organischer Ganzheit vollendet<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Vgl. K. Boeckl: Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts, Freiburg 1931.

<sup>31</sup> Dogmatik, 1. Buch, nn. 997—1010.

<sup>32</sup> Vgl. M. Grabmann a.a.O. 99—101 und W. Bartz a.a.O. 111—115. Über das Verhältnis des Theologen zur Kirche vgl. DThC XV, 490.



Der Theologe S c h e e b e n hatte sich bereits in seinem Erstlingswerk „Natur und Gnade“<sup>33</sup> seinen Weg vorgeschrieben: „Das ist die M e t h o d e der Wissenschaft des Glaubens, an der Hand Gottes und nach seinem eigenen Worte die innere und äußere Entfaltung und Mitteilung seiner Güte zu verfolgen.“ Auch seine Theologie des Theologen entspringt den Tiefen der göttlichen Offenbarung, strömt fort im Geheimnis des Übernatürlichen und mündet dort, wo „unaussprechliche Dinge“ vernommen werden, „die auszudrücken keinem Menschen vergönnt ist“ (2 Kor 12, 4).

Ohne daß der Heilige Geist ein- und mitwirkt, kann der Theologe sein Werk nicht tun. Das unter verschiedenem Betracht nachzuweisen, wird S c h e e b e n nicht müde. Dabei hält er sich frei von jeder supranaturalistischen Einseitigkeit und gibt der intellektuellen Begabung und Anstrengung, was ihr zukommt.

Der Theologe kann aber nur dann des Beistandes des Heiligen Geistes gewiß sein, wenn er sich der Autorität der Kirche unterstellt und die von ihr dargebotene Hilfe annimmt. Denn als Organ des Heiligen Geistes ist die Kirche zur Treuhänderin der Theologie eingesetzt, weil diese übernatürlichen und heiligen Charakter trägt.

Wie die Kirche allein die Vollmacht besitzt, dem Theologen Auftrag und Sendung zu erteilen, so hat sie auch die wesentliche Aufgabe, nicht nur über die theologische Arbeit zu wachen, sondern sie auch kraftvoll zu unterstützen. In der Kirche allein kommt die Theologie zum Tragen, und der Ort des Theologen wird bestimmt durch seine Nähe zu der vom Heiligen Geist durchseelten Kirche, die ihn beruft, fördert und führt, der er an verantwortlicher Stelle dient. Den von der Kirche isolierten Theologen gibt es für S c h e e b e n nicht.

Wer die Persönlichkeit und das Werk S c h e e b e n s studiert, erfährt, daß er in seiner Theologie des Theologen ein Leitbild entworfen hat, dem er sich immer und unbedingt verpflichtet weiß. Zugleich bewahren wir in ihr sein kostbares Selbstbildnis, das Bild eines Gelehrten, der Theologe war nicht aus Beruf sondern aus Berufung.

---

<sup>33</sup> Gesammelte Schriften, hrsg. von J. Höfer, Bd. 1, Freiburg 1941, 203.

## Die erste Frucht des Konzils

**Pastoralliturgische Überlegungen beim Inkrafttreten der Liturgie-Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils am ersten Fastensonntag 1964**

*Von Professor Balthasar Fischer, Trier*

Es wäre verlockend, die erste Frucht des Konzils, die am 4. Dezember 1963 verabschiedete Konstitution über die heilige Liturgie<sup>1</sup>, mit den Augen des Historikers zu sehen, sie einzuordnen in die Geschichte der Liturgischen Bewegung<sup>2</sup> unseres Jahrhunderts und in die Geschichte der Liturgie überhaupt; es kann ja kein Zweifel sein, daß sie in beiden Abläufen einen Einschnitt von noch kaum zu übersehender Bedeutung darstellt. Aber diese Aufgabe braucht längeren Atem, als er im Augenblick zur Verfügung steht. In unserem Zusammenhang geht es lediglich um eine erste, skizzenhafte Besinnung auf die pastoralliturgischen Folgen dieses liturgiegeschichtlichen Ereignisses. Was hat die Stunde geschlagen? so fragt sich ja vor allem der katholische Seelsorger, wenn vom Inkrafttreten des ersten Konzilsdokuments am ersten Fastensonntag 1964 die Rede ist.

Man kann die Antwort zunächst in einem einzigen Wort zusammenfassen: U m d e n k e n. Es gilt in Dingen der Liturgie entschieden — und wo man schon auf diesem Wege war, entschiedener — umzudenken, die großen theologischen Zusammenhänge, um die es geht, im Sinne Newmans intensiver zu „realisieren“, d. h. durch die Welt altvertrauter und oft allzu vertrauter liturgischer „Notionen“ hindurchzustoßen zur Wirklichkeit des unter uns fortwirkenden Priestertums Christi. Nicht die Reformen und die Gewährungen sind das Entscheidende an diesem ersten Konzilsdokument, so tröstlich sie sind, nicht die endliche Auflockerung jahrhundertealter Starre der liturgischen Formen, sondern die in biblischer Besinnung verwurzelte, vertiefte Theologie der Liturgie, die hier auf Priester und Gläubige zukommt.

Diese erste in ein einziges Wort zusammengepreßte Antwort vom Umdenken soll im folgenden ein wenig auseinandergefaltet werden. Ein erstes Kapitel soll gewissermaßen die Grundvoraussetzung dieses Umdenkens behandeln, die Verstärkung des biblischen Fundamentes (A). Ein zweites Kapitel soll dann die eigentliche Forderung nach theologischerem Denken und Reden von der Liturgie (B) entwickeln; ein drittes Kapitel greift schließlich noch die vielleicht wichtigste Einzelforderung heraus und stellt

<sup>1</sup> Die Konstitution wird im folgenden nach der im Auftrag der deutschen, österreichischen und schweizerischen Bischöfe hrsg. deutschen Übersetzung (Erstausgabe: Rom: 4. Dezember 1963) angeführt.

<sup>2</sup> Vgl. meinen Rückblick aus dem Jahre 1959: Lit. Jahrb. 9 (1959) 202—219; nachgedr. im Theologischen Jahrbuch, Leipzig 1961, 290—303.

sie vor den Hintergrund der beiden allgemeinen Forderungen: Klareres Erfassen der liturgischen „Rollen“ (C).

Alle pastoralliturgische Reform muß zunächst Reform der Spiritualität des Liturgen sein. Unüberhörbar sagt die Konstitution in Art. 14, daß es keine Hoffnung auf Verwirklichung ihres pastoralliturgischen Zieles, nämlich der vollen und tätigen Teilnahme des Volkes, gibt, „wenn nicht zuerst die Seelsorger vom Geist und von der Kraft der Liturgie tief durchdrungen sind und in ihr Lehrmeister werden“. So ist jedes der folgenden drei Kapitel zweigeteilt. Ein erster Teil (I) umreißt jeweils, was die betreffende Forderung im Rahmen der priesterlichen Spiritualität, ein zweites (II), was sie im Dienst an der Gemeinde bedeutet.

## Verstärkung des biblischen Fundamentes

### I.

Wenn es nun ernst werden soll mit dem *Liturgiae vitam vivere*, das schon die Enzyklika *Mediator Dei* so eindringlich gefordert hat<sup>3</sup>, dann wird das nicht möglich sein, ohne daß auch und gerade der Klerus intensiver aus der Bibel leben lernt. Es ist ein bezeichnendes Beispiel antireformatorischen Krampfes (der sich nun gottlob allenthalben löst), daß can. 125 unter den pflichtmäßigen priesterlichen Frömmigkeitsübungen die Bibel-lesung nicht aufzählt<sup>4</sup>. Intensive tägliche Bibellesung, in der man sich studierend und noch mehr meditierend mit dem Bibelwort gleichsam durchtränkt und so zu „innigem und lebendigem Ergriffensein von der Hl. Schrift“ (Art. 24) geführt wird, war immer schon unbedingt erforderlich, wenn ein Liturge die so ganz von der Bibel geprägte Welt der Liturgie begreifen und in ihr heimisch werden wollte. Sie wird in Zukunft doppelt notwendig sein. Es ist nämlich einer der erfreulichsten Züge der Liturgie-Konstitution, daß sie die Schriftgeprägtheit der Liturgie noch ein gutes Stück vorwärts treibt. Sie wünscht, daß die Predigt vor allem aus dem Quell der Hl. Schrift schöpft (Art. 35) und daß die Homilie „aus dem heiligen Text die Geheimnisse des Glaubens und die Richtlinien für das christliche Leben“ (Art. 42) darlegt. Sie empfiehlt, daß eigene Wortgottesdienste gehalten werden, die selbstverständlich nicht ohne entsprechende Homilie gedacht werden können (Art. 35,4). Sie sieht schließlich den Übergang zu einer mehrjährigen Perikopenordnung vor, um „den Gläubigen den Tisch des Wortes Gottes reicher zu bereiten“ und „die Schatz-

<sup>3</sup> A. Bugnini, *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* 1903—1953), Romae 1953, 41, 195 (161).

<sup>4</sup> Selbst wo so intensive priesterliche Frömmigkeit verlangt wird wie in der *schedula* der *Unio Apostolica*, steht die tägliche Lesung eines Kapitels der Schrift nur unter den fakultativen Forderungen.

kammer der Bibel weiter aufzutun“ (Art. 51). Wie soll der Klerus den hier auf ihn zukommenden, völlig neuen Aufgaben der Bibelinterpretation gerecht werden, wenn er sich nicht zu neuer und weit intensiverer Bibelmeditation aufmacht?

Gottlob fehlt das Rüstzeug dazu nicht. Es gibt im deutschen Sprachgebiet eine wachsende Fülle gediegener Hilfen zur Bibelmeditation, und es ist als eine schöne Vorsehung zu bezeichnen, daß uns gerade in diesem Augenblick die Reihe „Geistliche Schriftlesung“ geschenkt wird, in der namhafte katholische Exegeten in vorbildlich schlichter Weise „Erläuterungen zum Neuen Testament für die Geistliche Lesung“ anbieten<sup>5</sup>.

Es ist richtig, daß nach einigen Jahren auch das reformierte Brevier mit seinen besser ausgewählten und längeren Lesungen „die Schätze des Gotteswortes leicht und in reicherer Fülle zugänglich machen wird“ (Art. 92 a); wo die Bedingungen von Art. 101, 1 erfüllt sind, wird diese Brevierlesung aus der Hl. Schrift sogar muttersprachliche Schriftlesung sein dürfen mit dem unleugbaren Plus an Assimilationskraft, das die Muttersprache mit sich bringt. Trotzdem wird es immer wahr bleiben, daß liturgische Schriftlesung nur in dem Maße fruchtbar wird, wie sie unterfangen ist von immer neuer außerhalb des Kultes vorgehender äußerer und innerer Gesamtaneignung der Schrift<sup>6</sup>.

## II.

Aus der intensiveren Aneignung der Schrift wird und muß intensivere Hinführung der Gläubigen zur Schrift folgen, wenn das, was die Konstitution meint, gelingen soll. Gottlob ist ja nun endlich nach Jahrhunderten der Zustand erreicht, daß der Liturge im Gottesdienst das Gotteswort wieder wirklich „ausrufen“ kann, und zwar so ausrufen, daß es die Zuhörer unmittelbar verstehen. Einem jungen Subdiakon oder Diakon, der bei der Weihe zum liturgischen Vortrag der Epistel und des Evangeliums bestellt wird, kann der Bischof in einem reformierten Weiheritus (vgl. Art. 76) in Zukunft doch etwas mehr sagen, als daß er von nun an die *potestas legendi Evangelium in Ecclesia Dei habe tam pro vivis quam pro defunctis*.

Allerdings kommt es, mehr als ein bibelfremdes Zeitalter geahnt hat, auf das „Wie“ dieses Ausrufens an. Gewisse ungute Praktiken der gottesdienstlichen Wortverkündigung, die immer noch erstaunlich weit verbreitet sind, müssen nun endlich verschwinden: etwa das Mitlesen der Gläubigen während des Vortrags der Lesungen in den Meßbüchern, das Vorlesen von rückwärts, das Lesen durch Kinder auch in Erwachsenengottes-

<sup>5</sup> Inzwischen sind bereits eine Reihe von Bändchen im Patmos-Verlag in Düsseldorf erschienen.

<sup>6</sup> Vgl. den immer noch lesenswerten Aufsatz von L. Bouyer, *Le Bréviaire dans la vie spirituelle du clergé*: La Maison Dieu 3 (1945) 38–68.

diensten, die mangelnde Sorge um das akkustische Verständlichwerden des Gotteswortes bis in den letzten Winkel des Gotthehauses.

Weiter darf der Seelsorger sich in Zukunft nicht mehr damit beruhigen, daß ja nun das Gotteswort hörbar und allen verständlich vorgetragen werde. Er muß sich Sorge machen, ob es auch „ankommen“ kann, ob nicht da und dort einleitende Verständnishilfen notwendig sind<sup>7</sup>. Wo das nicht und nie geschieht, entsteht die Gefahr eines Formalismus. Man kann etwa in Kindermessen Lesungen erleben, deren Wirkung nicht größer ist, als wenn man sie den Kindern lateinisch vorgelesen hätte.

Weiter wird der Klerus sich neu und intensiver um die homiletische Auswertung des verlesenen Gotteswortes mühen müssen. Es mag sein, daß das in der gewöhnlichen Sonntagspredigt mit Rücksicht auf die bekannte Kurzatmigkeit des heutigen Zuhörers meist am besten in der Form der sogenannten Spruchpredigt geschieht, die bei einem festumrissenen, möglichst einprägsamen Wort des verlesenen Textes stehen bleibt. Es wird aber daneben wieder — mehr als bisher — die zugleich ehrwürdigste und demütigste Form christlichen Predigens geben müssen, bei der der Prediger sich in der sogenannten exegetischen Homilie gänzlich „unter das Wort stellt“ und ihm Schritt für Schritt mit seinen Hörern folgt: ausdeutend und in das konkrete Leben der Hörer hinein verlängernd; zumal die neuen Wortgottesdienste im Sinne von Art. 35,4 rufen nach dieser Urform der Homilie.

Schließlich wird man in einer Pfarrei, die erreichen will, was die Liturgie-Konstitution meint, nicht auskommen ohne eigene außerkultische Bibelstunden. Selbst wenn nur eine kleine Zahl von Teilnehmern gewonnen werden könnte, so wäre die Mühe nicht umsonst. Es muß im Herzen der liturgischen Gemeinde so etwas wie innerste Kerne geben, die jenen aus freudiger gemeinsamer Erarbeitung gewachsenen breiteren Kontakt mit dem Bibelwort haben, wie man ihn nur in der Bibelstunde lernen kann. Höchst wünschenswert wäre es in diesem Zusammenhang, wenn Rundfunk und Fernsehen im Rahmen ihrer so verdienstlichen religiösen Sendungen uns gelegentlich vordemonstrieren würden, wie eine gute Bibelstunde aussieht.

## **B. Theologischer von der Liturgie denken und reden**

### **I.**

Wer in den Wochen konziliarer und weltweiter Diskussion um die Liturgie auf die Unter- und Obertöne hinzuhorchen verstand, dem ist nicht

<sup>7</sup> Wäre nicht der immer wieder beklagte Anstoß des Gleichnisses vom ungerechten Verwalter mit einem Schlage behoben, wenn man zur Einleitung etwa sagen würde: „Wir hören ein Gleichnis des Herrn, in dem er uns zeigen will, daß man auch von einem Verbrecher noch etwas lernen kann“!



entgangen, daß der alte Liturgiebegriff, nach dem Liturgie = Außenwesen des Gottesdienstes ist, trotz des Todesstoßes, den die Enzyklika *Mediator Dei*<sup>8</sup> ihm versetzen wollte, eine zähe Lebenskraft beweist. Manches Erstauen über den ungebührlichen Akzent, den hier auf einmal „liturgische“ Fragen erhielten (Das Dach brennt — und im Erdgeschoß diskutiert man über Zeremonien!), manche Sorge um den nun auch auf konziliarer Ebene ausgebrochenen „Panliturgismus“, manches Vorwärtsdrängen zu den „eigentlichen“ Themen des Konzils hatte seine Wurzel in einem solchen überholten Liturgiebegriff (dem leider die geläufig gewordene Aufteilung der theologischen Disziplinen immer neue Nahrung gibt). Aus der Feder eines der angesehensten und vorwärtsschauendsten Konzilskommentatoren, eines Theologen mit Rang und Namen, konnte man lesen, die Antworten des Konzils auf die Testfragen der Moderatoren am 30. Oktober 1963 seien eigentlich so etwas wie die Geburtsurkunde des Zweiten Vatikanums gewesen. Die wochenlangen Diskussionen des Konzils über die Liturgie waren also selbst in den Augen eines so kompetenten Beobachters nicht mehr als Vorgeplänkel.

Die Liturgie-Konstitution gibt bewußt keine Definition der Liturgie, weil sie in die gelehrten Auseinandersetzungen in dieser Frage nicht eingreifen will. Aber sie wiederholt — nun unüberhörbar — das Wort Pius' XII. aus der Enzyklika *Mediator Dei*<sup>9</sup>, Liturgie sei nicht mehr und nicht weniger als „der Vollzug des Priestertums Christi“ (Art. 7) mitten unter uns. Das heilige Geschehen selbst ist also immer mitgemeint, wenn die Konstitution von Liturgie redet.

Erst wenn der Klerus entschiedener von diesem einzig richtigen Liturgiebegriff her denken gelernt hat, wird er begreifen, daß es nicht darum geht, auf einmal ungebührlich viel Wesens um „Zeremonien“ zu machen, sondern darum, daß das in die Mitte gerückt wird, was in die Mitte gehört. Wie könnte auch ein Konzilsdokument vom Zeremonienwesen sagen, es sei „der Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (Art. 10).

Aber nicht nur im Akzent, der der Liturgie im Leben der Kirche gebührt, sondern auch in vielen einzelnen Akzentsetzungen innerhalb der Liturgie wird der Klerus weithin umdenken lernen müssen. Es können in unserem Zusammenhang nur die Linien angedeutet werden, die im bisherigen Bewußtsein nicht allenthalben genügend ausgezogen gewesen sein dürften. Da ist vor allem die sogenannte absteigende Linie zu nennen, das Bewußtsein, daß alle Liturgie Antwort auf das Heilstun Gottes ist und nur kraft seines Erbarmens und in seinem Hl. Geiste geschehen kann

<sup>8</sup> A.a.O. (Anm. 3) 41, 25 (106).

<sup>9</sup> Ebda 41, 20 (103).

(Art. 6, 7, 10): eine Linie, die im ökumenischen Gespräch mit den Getrennten im Abendland nicht deutlich genug herausgestellt werden kann.

Es hängt mit dieser „soterischen“ Linie zusammen, daß in dieser Konstitution zum ersten Mal in einem gesamtkirchlichen Dokument das Pascha-Mysterium als Mitte alles liturgischen Geschehens bis hin zu den Sakramentalien beglückend aufleuchtet (Art. 5, 6, 61, 102, 106). Was man einst in Dokumenten solcher Art „Messe hören“ nannte, heißt nun, „sich zur Feier des Pascha-Mysteriums versammeln“ (Art. 6).

Weiter sind die Linien zur Ekklesiologie und zur Eschatologie (Art. 8) zu nennen. Die im Kirchenschema von den Vätern mit Recht vermißte Aussage, daß die Kirche im Kult „Ereignis wird“, war im Liturgieschema (vgl. etwa Art. 6) präformuliert, und zwar auch — entgegen einem weitverbreiteten Vorurteil<sup>10</sup> — die Kirche als *sponsa Christi*, die zu ihrem Bräutigam redet (Art. 7, 84), allerdings, um dann am Ende doch immer wieder mit ihm *tamquam corpus* zu dem zu reden, der sein und unser Vater ist.

## II.

Aus theologischerem Denken muß theologischeres Reden, theologischeres Verkünden über die Liturgie werden. Das heißt nicht, daß die Volkspredigten in Zukunft vom Pascha-Mysterium oder von der im Kult Ereignis werdenden Kirche reden sollten. Der homiletische Stellenwert solcher theologischen Buchformeln in der Volkspredigt ist bekanntlich äußerst gering. Hier muß sich die mütterliche Übersetzungskunst des Predigers zeigen. Entscheidend ist dabei, ob es ihm gelingt, an das, was an Liturgietheologie vorhanden oder auch nur geahnt ist, anzuknüpfen. Wenn der einfache Gläubige aus dem Wort des Verkünders mit mehr oder minder großer Deutlichkeit herauslesen muß, in Sachen etwa der eucharistischen Frömmigkeit sei so etwas wie ein Tag Null angebrochen und man könne getrost hinter sich lassen, was man einst auf dem Schoß der Mutter oder auf den Bänken des Kommunionunterrichts gelernt habe, so darf der Verkünder sich nicht wundern, wenn dieser sein Zuhörer störrisch wird. Wenn er aber das Gefühl bekommt, er sei gleich einem Mann gewesen, der bisher nur ein Zimmer seines weitläufigen Schlosses bewohnt hat und nun hinausgelockt werden soll in die Fülle seines eigenen Besitzes, wird er ganz anders reagieren.

Es gibt eucharistische Volks-Theologumena wie das vom Kommunion-aufopfern für den Gatten in der Kriegsgefangenschaft oder das von der besonderen Nähe zu den Armen Seelen bei Wandlung und Kommunion, die auf den ersten Blick sehr „unliturgisch“ aussehen und das Verdikt

<sup>10</sup> Vgl. meine Äußerungen zu dieser Frage in der Bespr. von C. Vaggagini, Theologie der Liturgie in: Theol. Rev. 58 (1962) 50 f.

schon manchen „liturgischen“ Kaplans über sich haben ergehen lassen müssen; in Wirklichkeit sind sie nichts anderes als ungelenke, approximative Formulierungen höchst gesunden theologischen Denkens vom Verhältnis zwischen *Corpus Christi Mysticum* und *Corpus Christi Eucharisticum*: ideale Anknüpfungspunkte für den, der sich aufmacht, dem Volke theologischer von der Eucharistiefeyer zu reden.

### C. Klareres Erfassen der liturgischen Rollen

Es ist sicher etwas vom Verdienstlichsten an den Reformen der Liturgie-Konstitution, daß sie kurzentschlossen das Relief der Rollen in der Liturgie, das im Laufe der Jahrhunderte so unglücklich verwischt worden ist, wiederherstellt. Art. 28 sagt: „Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt.“

#### I.

Es wird eine Wohltat für den Liturgen sein, wenn er in Zukunft — vor allem bei der Eucharistiefeyer — nur das zu tun braucht, was ihm „aus der Natur der Sache“, d. h. kraft seiner Rolle zukommt. Gerade hier war er ja — nach dem boshaften Wort eines französischen Liturgikers — bisher dazu verurteilt, so etwas wie ein „Ein-Mann-Orchester“<sup>11</sup> darzustellen, d. h. neben seiner eigenen Priester-Rolle auch noch die Rollen von Diakon, Subdiakon, Schola und Volk zu spielen. Sobald hier wieder — vor allem in der Priesterausbildung — entsprechendes Rollenstudium einsetzt (das ja bezeichnenderweise durch Jahrhunderte unbekannt war), wird sich zeigen, daß die Rolle des Vorstehers der eucharistischen Versammlung in zweifachem Sinne eine Doppel-Rolle ist und daß in beiden Fällen das Gewicht bisher ungebührlich auf einer der beiden Rollen gelegen hat.

Der Vorsteher der eucharistischen Versammlung ist nicht nur in dem Sinne Hausvater, daß er der Gemeinde das eucharistische Brot ausspendet, er spendet auch und zunächst das Brot des Wortes Gottes aus. Er bereitet, wie es in Art. 51 im Anklang an ein berühmtes Wort aus der *Imitatio Christi* heißt, den Tisch des Gotteswortes. Man wird es den Priestern der Vergangenheit wahrhaftig nicht verübeln können, wenn sie aus dem Zustand ihrer Messe diese so wesentliche erste Tischbereitung nicht mehr erkennen konnten. Wer wird schon von Tischbereitung sprechen, wenn er erlebt, daß ein Liturge, mit dem Rücken zum Volk gewandt, Lesungen aus der Schrift in einer Sprache verliest, die das anwesende Volk nicht ver-

<sup>11</sup> A. G. Martimort: *La Maison Dieu* 60 (1959) 11: *le rôle d'homme-orchestre*.

steht? Das geläufig gewordene Wort von der sogenannten „Vormesse“ zeigt, welche Verkümmierung hier vor sich gegangen war (es sei gleich hier vermerkt, daß man in Zukunft nie und nirgendwo mehr von „Vormesse“ wird sprechen dürfen, sondern nur noch vom Wortgottesdienst).

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen wird deutlich, wie bedenklich der weithin eingerissene Brauch war, den muttersprachlichen Vortrag der Lesungen generell einem Lektor zu überlassen. Immer schon wäre es richtiger gewesen, wenn der Zelebrant sich wenigstens den Vortrag des deutschen Evangeliums reserviert hätte.

Noch weiß niemand, wie der im Sinne von Art. 50 reformierte Meß-Ordo aussehen wird. Wenn er wirklich „den eigentlichen Sinn der einzelnen Teile deutlicher hervortreten lassen will“, wäre es wünschenswert, wenn er die sympathische räumliche Trennung von Wort- und Opfergottesdienst, wie sie sich im Ritus des Pontifikalamtes erhalten hat, auf alle Volksmessen ausdehnen würde: ein Reformwunsch, der in den letzten Jahren immer wieder laut geworden ist<sup>12</sup>.

Aber noch in einem anderen Sinne hat der Priester vor allem bei der eucharistischen Feier eine Doppel-Rolle: er repräsentiert Christus inmitten der Gemeinde: es ist der Christus-Platz im Scheitel der Apsis, den man beim Einzug freiläßt, damit der Bischof oder der von ihm bestellte Priester ihn einnehme. Man wird nicht sagen können, daß die Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte diese Christus-Rolle vernachlässigt hätte. Die landläufige Primizpredigt hat schließlich nur noch von ihr geredet. Damit ist die andere Rolle ungebührlich in den Schatten getreten, kraft derer der Priester zugleich an der Spitze der heiligen Versammlung steht; ja, der größte Teil seiner liturgischen Handlungen und Gebete ist Teil dieser „ekklesialen“ Rolle. So sehr er Christus inmitten der Gemeinde repräsentieren darf, so sehr muß er immer wieder mit dieser Gemeinde, wie sie glaubend, hoffend und liebend, im Heiligen Geiste auf Christus zu und mit ihm vor den Vater treten. Der Liturge ist auch so etwas wie ein Delegationssprecher, nicht einer, der demokratisch von unten her von der Delegation gewählt wäre, gewiß nicht<sup>13</sup>, aber immerhin wird noch heute niemand Priester, ohne daß das anwesende Volk, wenigstens symbolisch, um seine Zustimmung gefragt worden wäre<sup>14</sup>, und in alter Zeit hat sich das Volk seine Bischöfe gewählt.

Dieser Zug an der Vorsteher-Rolle mußte in dem Maße aus dem Bewußtsein schwinden, in dem man das Volk nicht mehr als „Mitspieler“,

<sup>12</sup> Vgl. etwa die entspr. EntschlieÙung des 1. Internat. Liturg. Studententreffens in Maria-Laach 1951: Lit. Jahrb. 3 (1953) 324.

<sup>13</sup> Vgl. Enzyklika *Mediator Dei*: a.a.O. (Anm. 3) 41, 40 (112).

<sup>14</sup> Zu dieser Befragung ist jetzt zu vergleichen: B. Kleinheyer, *Die Priesterweihe im römischen Ritus*, Trier 1962, 49—52.

sondern als Zuschauer wertete, das gleichsam im Vorhof des Heiligtums, „hinter der Messe“<sup>15</sup> verweilte, während die heilige und segenstiftende eucharistische Priesterhandlung vor sich ging.

Seit dem Anfang unseres Jahrhunderts sind die Päpste nicht müde geworden, dieses tiefverwurzelte Theologumenon von der Messe als Priesterhandlung immer von neuem anzugreifen<sup>16</sup>: Die Liturgie-Konstitution des Zweiten Vaticanums hat ihm den verdienten Todesstoß versetzt. Damit werden auch die Liturgen sich allenthalben auf der Welt auf das ekklesiale Moment ihrer Rolle besinnen müssen. Es wird das traurige Phänomen des auch innerlich vom Volke abgewandten Zelebranten nicht mehr geben dürfen, das kurz nach dem zweiten Weltkrieg auf einem französischen liturgischen Kongreß ein Laienredner, Chefarzt von Beruf, beklagt hat: „Es gibt Zelebranten, bei denen der Strom einfach nicht übergeht.“ Mehr und mehr werden die Priester lernen müssen, daß hier die Nahtstelle zwischen Seelsorge und Liturgie ist, daß in ihrem Beten am Altar (und ähnlich im Stundengebet) all die Seelsorgsgespräche und all die Gebetsversprechen in den Sprechzimmern und Beichtstühlen, an den Kranken- und Sterbebetten, zu ihrem eigentlichen Ziel kommen, d. h. dort einmünden, wo mitten in unserer Welt das Werk unserer Erlösung „vorkommt“<sup>17</sup>.

## II.

Wo das alles wieder geschehen wird, da wird auch wieder die Aufgabe der speziellen Rollen-Erziehung des christlichen Volkes über alle generelle Meßerziehung hinaus neu gesehen werden. Es wird dem Volke wieder verkündet werden, daß es bei den liturgischen Feiern seine ureigene Rolle hat, zu der es, wie es in Art. 14 so großartig und endgültig heißt: „kraft der Taufe Recht und Amt besitzt.“ Es wird ernstgenommen werden, was Art. 19 sagt: „Die Seelsorger sollen eifrig und geduldig bemüht sein um die liturgische Bildung und die tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und die äußere, je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung. Damit erfüllen sie eine der vornehmsten Aufgaben des treuen Spenders der Geheimnisse Gottes. Sie sollen ihre

<sup>15</sup> So immer wieder in der ältesten deutschen Gesamtauslegung der Messe, Nürnberg ca. 1480: Messe singen oder sprechen, wer das tun soll. Eine von Fr. R. Reichert besorgte Neuausgabe erscheint demnächst im Rahmen der Quellenveröffentlichungen des Corpus Catholicorum.

<sup>16</sup> Hier sind sämtliche drei Pius-Päpste der ersten Jahrhunderthälfte zu nennen: Pius X.: vgl. Bugnini 3,3 (12); Pius XI.: vgl. ebda. 19,16 (65); Pius XII.: vgl. ebda. 41,91 (129)

<sup>17</sup> Im Sinne der evtl. älteren Lesart: *opus nostrae redemptionis exercetur* in der Sekret des 9. Sonntags nach Pfingsten; vgl. Religionsunterricht an Höheren Schulen 6 (1963) 2 f.



Herde dabei nicht bloß mit dem Wort, sondern auch durch das Beispiel führen.“

Aus der Fülle pastoralliturgischer Aufgaben, die sich hier anmeldet, sei lediglich die Predigt (und Katechese!) über die Volkselemente der Messe genannt. Dabei wird dem laut Art. 53 neu einzuführenden „Allgemeinen Gebet“ bzw. seinen schon geübten Vorstufen (Fürbitten) besondere Aufmerksamkeit zu schenken sein. Das christliche Volk muß wieder lernen, ein wie wunderbares, frohmachendes Amt der Getauften es ist, inmitten der Welt fürbittend für alle und für alles die Hände erheben zu dürfen.

All dieses „Umdenken“ und Weitersagen des „Umgedachten“ wird schließlich dem Ziele dienen müssen, das Papst Paul VI. in seiner Ansprache nach der Publikation der Liturgie-Konstitution am 4. Dezember 1963 als letztes und wichtigstes Ziel aller Liturgie-Reform genannt hat: *ut (S. Liturgia) in spiritualem se vertat populi patrimonium*. Damit hat der Papst genau das Leitmotiv aufgegriffen, nach dem die Liturgische Bewegung vor einem halben Jahrhundert angetreten ist, das Leitmotiv aus dem Herzen eines großen belgischen Benediktiners, der als „Arbeiter-Priester“ begonnen hatte, Dom Lambert Beauduin: Alle — auch die ganz kleinen Leute — sollten endlich auch an den Reichtümern der Liturgie teilhaben dürfen<sup>18</sup>.

Der katholische Seelsorger ist nach Inkrafttreten der Liturgie-Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht etwa in der Lage eines Geschäftsmannes, der sich gezwungen sieht, sein Schaufenster neu und zugkräftiger zu gestalten, um der alten Ware neue Kunden zu gewinnen. Er ist eher in der Lage eines Feldherrn — ich denke an die großen Feldherren einer fernerer Vergangenheit, die immer ein Stück Mutter in sich trugen —, dem es ins Herz schneidet, daß er seine Soldaten mangelhaft ausgerüstet in die Schlacht ziehen sieht. In den Schlachten, die heute zu schlagen sind, werden die Gläubigen nur bestehen können, wenn sie wieder in vollen Zügen an der Quelle zu trinken gelernt haben, aus der der Kirche „all ihre Kraft strömt“ (Art. 10).

---

<sup>18</sup> Vgl. den o. Anm. 2 zitierten Aufsatz, S. 212.

# Zur Diskussion um die Frage der Geburtenbeschränkung<sup>1</sup>

Von Professor Nikolaus Seelhammer, Trier

Die Frage der Geburtenbeschränkung ist nicht neu. In den letzten Jahrzehnten ist sie drängender geworden. Angesichts der Zunahme der Bevölkerungszahl auf der ganzen Erde, infolge der geringeren Kindersterblichkeit und der Erhöhung des Lebensalters bei gleichbleibendem Raum, stellt sich die erregende Frage: Geht die Menschheit einer Übervölkerung der Erde entgegen? Welche Folgen ergeben sich daraus für das materielle und geistige Zusammenleben der Menschen? Welche Möglichkeiten gibt es, dem wie es scheint, unabwendbaren Schicksal zu begegnen? So ist es verständlich, daß nicht nur einzelne weitblickende Menschen, sondern die ganze Öffentlichkeit ein großes Interesse daran hat und bekundet. Wenn die heutigen Publikationsmittel: Presse, Rundfunk, Fernsehen sich damit beschäftigen, so ist das nicht zu verwundern; schade ist aber, daß diese Verlautbarungen oft nicht gerade geeignet sind zur Klärung des Problems und nicht zu guter Unterrichtung der Öffentlichkeit beitragen<sup>2</sup>.

Die UNO befaßt sich mit dem Problem, vornehmlich aus der Sorge um die Entwicklungsländer. Die Politik zieht es in ihren Bereich, sowohl die Innen- als auch die Außenpolitik. Es sei nur erinnert an die Maßnahmen,

<sup>1</sup> Das Thema war Gegenstand einer zweisemestrigen moral- und pastoral-theologischen Seminarübung zusammen mit Herrn Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier. — Die Zeitschrift: Theologie und Glaube bringt im Heft 6/1963 einen Aufsatz von K. Demmer MSC „Die moral-theologische Diskussion um die Anwendung sterilisierender Medikamente“, der die Frage eingehend behandelt. Unsere kurze Abhandlung dürfte auch jetzt noch berechtigt sein, weil sie einige Momente hervorhebt, die dort nicht so betont sind; auch ist diese Zeitschrift den meisten Lesern der TThZ wohl nicht zugänglich. Das gleiche gilt von den weiter unten genannten Aufsätzen in verschiedenen Zeitschriften.

<sup>2</sup> Eine gute Orientierung über den Fragenkreis mit reicher Literatur bietet das katholische Standardwerk: St. de Lestapis SJ: Geburtenregelung — Geburtenkontrolle, Freiburg 1961. Sehr instruktiv schreibt: W. Pank in: Arzt und Christ 1963/2, Ist Geburtenkontrolle ein Gebot der drohenden Übervölkerung? Vgl. auch: A. Miller, Kultur und menschliche Fruchtbarkeit. Stuttgart 1962; R. v. Ungern-Sternberg, Bevölkerungswachstum und Ernährung in der Welt. St. d. Z. Sept. 1961; Geburtenbeschränkung und Übervölkerung der Erde. St. d. Z. 1959 S. 306 f; L. M. Weber, Pillen gegen Übervölkerung? in Schweizer kath. Kirchenzeitung 1961/14; derselbe: Hormonpräparate im Dienste ethisch vertretbarer Geburtenregelung, in Arzt und Christ 7, 1961 S. 116 f; F. Böckle, Bevölkerungsentwicklung und Familienplanung in katholisch-theologischer Sicht, in: Praeventivmedizin 7/1962, S. 481 f; Herder-Korrespondenz XV S. 351, XVI und XVII 11; die Rede von C. F. v. Weizsäcker bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche am 13. Oktober 1963, FAZ 1963 Nr. 238 S. 11; B. Häring, Ehe in dieser Zeit; Salzburg 1960.

welche die USA nach der Besiegung Japans gegen die große Geburtenzunahme der japanischen Bevölkerung getroffen haben. Über den Erfolg schreibt W. Pank (a.a.O. S. 100): „Die Antwort der Japaner war nicht die Anwendung der von den Amerikanern propagierten Mittel, sondern die größtmögliche Ausnützung der legalisierten Abtreibung und des illegalen Abortus... Die Verminderung der Bevölkerungszahl wurde erreicht, aber zugleich auch durch enorme sozial-sittliche Schäden wertlos gemacht.“ Darüber hinaus ist eine über fast alle Länder verbreitete Bewegung entstanden, die sich mit der Geburtenbeschränkung im Sinne einer „Planung“ der Geburtenhäufigkeit und noch weiter mit einer „Familienplanung“ intensiv beschäftigt. Organisatorisch tritt diese in Erscheinung in der International Planned Parenthood Federation und Family Planned Association, die in den einzelnen Ländern Gruppen haben, welche die Idee jeweils der völkischen und soziologischen Eigenart anpassen wollen. Der deutsche Zweig nennt sich: Pro familia; das Sekretariat ist in Hamburg, Beratungsstellen sind z. B. in Berlin, Frankfurt und Kassel<sup>3</sup>. Das Ziel ist die Förderung wissenschaftlicher Forschung über die Fortpflanzung und die biologischen Mittel zur Empfängnisverhütung, aber auch Verstärkung der Propaganda für die Geburtenkontrolle. Darum sollen Persönlichkeiten, die durch ihren Beruf mit dem Problem konfrontiert werden: Ärzte, Krankenschwestern, Sozial- und Gesundheitsbeamte, Pädagogen, hierfür ausgebildet werden. Sie sollen die Eignung erhalten, durch ihren Einfluß in der Berufspraxis der Geburtenkontrolle zu rascherem und wirksamerem Erfolg zu verhelfen. Zu dem Problem schreibt W. Pank grundsätzlich (a.a.O. S. 89 ff): „Übervölkerung ist nichts anderes als ein gestörtes Gleichgewicht zwischen einer bestimmten Anzahl von Menschen auf einem bestimmten Raum und den in diesem Raum verfügbaren Subsistenzmitteln... Nicht die spontane und unkontrollierte menschliche Fruchtbarkeit ist die Ursache der Zunahme der Bevölkerungszahlen, sondern die Zunahme der Erhöhung des durchschnittlichen Lebensalters der Menschen (S. 91 u. 103). Gesetzgebung und Staat haben nur sehr beschränkte Möglichkeit, das generative Verhalten der Familie direkt zu beeinflussen. Alle Versuche, in den nicht industrialisierten Ländern die Fertilität von Staats wegen unter Kontrolle zu bringen, sind gescheitert.“ (Das gleiche stellt er z. B. auch für Schweden fest.) Mit Recht betont er dann: „Partielle Übervölkerung läßt sich nicht durch isolierte Einzelmaßnahmen beheben, sondern nur durch sozial-ökonomische Faktoren. Das gilt auch für die alleinige Anwendung der Geburtenkontrolle, weil sie als isolierte Maßnahme nicht die Gesamtheit der Sozialfaktoren beeinflußt (S. 98). Der Kampf um lebensfähige, menschenwürdige Sozialordnungen... wird mittels Techniken, die der menschlichen Natur inadäquat sind, nicht erfolgreich geführt werden

<sup>3</sup> FAZ 1962 Nr. 138.

können —.“ Er verweist auf Schelsky: Soziologie der Sexualität, Hamburg 1955/118. So müssen wir auch C. F. Weizsäckers Bemerkung für verfehlt erklären: „Die Geburtenbeschränkung wird entweder als eine sich durchsetzende Sitte oder als Anordnung des Staates kommen.“ (FAZ 1963, Nr. 238, S. 11.)

Verwandt mit der bevölkerungspolitischen Sicht der Frage ist die Idee und Praxis der individuellen Geburtenbeschränkung und -planung. Zugestandenermaßen ist für die Praxis überhaupt nicht — wie bei Malthus und späteren wirklichen ernst besorgten Bevölkerungspolitikern — diese weitsichtige Begründung im Vordergrund, sondern individualistische Motivierungen etwa mit der Rücksicht auf die Gesundheit der Frau, die soziale Lage u. a. Grundsätzlicher erscheint das Problem in der Forderung, die Eltern müßten das Recht haben, selbst zu bestimmen, wieviele Kinder sie haben wollen<sup>4</sup>.

„Verantwortete Elternschaft“ ist auch Forderung der katholischen Lehre, die dann einen doppelten Aspekt hat, einmal die Bejahung der Elternschaft und den Willen zu soviel Kindern, wie sie in ihrer Ehe zeugen und erziehen können; sodann auch die Begrenzung der Kinderzahl aus denselben Gründen<sup>5</sup>. Bischof M. B e k k e r s von Hertogenbosch sagt z. B.: „Die Liebe und die menschliche Verantwortung können die Eltern gleichermaßen veranlassen, eine große oder eine kleine Familie zu wollen, sich ein neues Kind zu wünschen oder sich keines mehr zu wünschen. Ihr Gewissen ist hier das Entscheidende und nicht ein geistlicher Ratgeber oder ein Arzt.“ Auch sonst ist heute in der katholischen Literatur Begriff und Sache der verantwortlichen Elternschaft bekannt und gebräuchlich.

In allen Fällen stellt sich dieselbe Frage: mit welchen Mitteln kann das Ziel erreicht werden? Grundsätzlich gibt es zwei Wege dazu: die Empfängnisverhütung und die Verhütung der Geburt des werdenden Lebens. Gegen die letzte besteht noch weithin größere Zurückhaltung, sei es aus rationalen, weltanschaulich und religiös geleiteten Überlegungen, sei es aus instinkthafter oder gefühlsmäßiger Scheu vor einem Eingriff in den Lebensprozeß. Auch die genannte „Familienplanung“ will ja die Abtreibung möglichst einschränken<sup>6</sup>.

Die Frage ist am brennendsten in der Praxis der einzelnen Familien und Ehen. Es wäre töricht zu glauben, daß Ehen von Christen nicht davon

<sup>4</sup> FAZ a.a.O.

<sup>5</sup> Häring, Das Gesetz Christi, Freiburg 1961<sup>6</sup>, 2. Bd. S. 450 f. und 3. Bd. S. 347 f.; Häring, Ehe in dieser Zeit, 357 f.; L. M. Weber: Mysterium Magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit (Bd. 19 der Quaestiones Disputatae), Freiburg 1963; Herder-Korrespondenz XVII/11, August 1963 S. 519; hier das obige Zitat von Bischof M. B e k k e r s von Hertogenbosch.

<sup>6</sup> Herder-Korrespondenz XVII/5 1963. Vgl. auch: DM-Deutsche Mark, 4. Jg., Nr. 6 v. 7. 2. 1964, S. 8.

berührt würden. Aber diese sind nicht ihrer subjektiven Auffassung oder der öffentlichen Meinung allein überlassen. Denn seit langem haben die christlichen Kirchen dazu Stellung genommen. Daß die nicht-katholischen Kirchen in ihren Verlautbarungen von denen des katholischen Lehramtes abweichen, ist bekannt<sup>7</sup>. Pius XII. hat zu dem Problem ausdrücklich gesprochen und der propagierten „Geburtenkontrolle“ eine erlaubte „Geburtenregelung“ gegenübergestellt<sup>8</sup>. Die nichtkatholischen christlichen Ethiker und Theologen bejahen grundsätzlich die Geburtenbeschränkung, lehnen aber durchweg die Abtreibung als geeignetes Mittel ab<sup>9</sup>.

Der eheliche Verkehr kann gesehen und getätigt werden als Leistung der ehelichen Pflicht gegenüber dem Ehepartner, als Ausdruck der ehelichen Liebe und aus dem Willen, neues Leben zu zeugen. Die drei Motive brauchen nicht jedesmal bewußt zu sein. Der Zeugungswille kann z. B. fehlen, wie etwa in der Zeit der Schwangerschaft, der unfruchtbaren Tage oder im Alter. Wie Gatten sich vom „Trieb“ oder der „Zuneigung“ zur ehelichen Vereinigung bestimmen lassen können, so können sie auch durch Überlegung selbst bestimmen und entscheiden, ob sie miteinander verkehren wollen oder nicht. Eine weitere Entscheidung ist dann die, ob sie beim Verkehr die mögliche Fruchtbarkeit, d. h. Empfängnis bejahen oder ausschließen wollen. Anders als die katholischen sind die protestantischen Theologen der Ansicht, daß es auf die Mittel zur Empfängnisverhütung nicht ankomme, sondern nur auf die Gesinnung, auf die „im Glauben vollzogene freie Gewissensentscheidung“<sup>10</sup>. K. Barth z. B. meint, man könne kein allgemeines Gesetz hinsichtlich der Auswahl der Mittel aufstellen. Er nennt 4 „Mittel“: a) völlige Enthaltung, b) periodische Enthaltung, c) *interruptio copulae*, d) antikonzeptionelle Mittel<sup>11</sup>. Zur völligen Enthaltung sagt Barth, sie sei nicht unmenschlich, bringe aber psychische Verdrängung und andere Übel mit sich. „Technisch und infolgedessen unnatürlich, künstlich und peinlich ist auch dieser Weg.“ Die periodische Enthaltung nennt Barth einen gangbaren Weg, doch auch sie habe „etwas Peinliches“, es werde zuviel Wert auf den genauen Vollzug der geschlechtlichen Vereinigung gelegt. „Wo bleibt sein Charakter als festliche Vollendung der ehelichen Gemeinschaft, wenn er in seiner Spontanität so bedroht ist?“ Die *interruptio copulae* lehnt Barth ab: „Über

<sup>7</sup> Eine instruktive Darlegung, auf die eigens verwiesen sei, gibt J. Fuchs SJ in dem Aufsatz: Geburtenregelung und christliche Kirchen, St. d. Z. April 1962 und in: Arzt u. Christ 1963/2 S. 69—83.

<sup>8</sup> Ansprache vom 26. November 1951.

<sup>9</sup> Vgl. aber z. B. Präses Beckmann von der Rheinischen Landeskirche, der sie in bestimmten Fällen für erlaubt erklärt. (Rheinischer Merkur vom 24. Oktober 1963.)

<sup>10</sup> Karl Barth: Kirchliche Dogmatik III/4 S. 309.

<sup>11</sup> a.a.O. S. 307 f.



die Kümmerlichkeit dieses Weges ist kein Wort zu verlieren.“ Er erinnert an die „psychologischen und physiologischen Gefahren vom medizinischen Standpunkt“, die diese Praxis widerraten. Verhütungsmittel nennt Barth unnatürlich und künstlich. Er meint, daß man mit „freiem Gewissen“ eines der 4 Mittel wählen kann, wobei das Peinliche bleibt, also keine Ideallösung möglich ist. — Das hier genannte „Peinliche“ ist aber etwas so Unbestimmtes und Subjektives, daß es in der Motivierung kaum verwendbar ist! „Natürlich“ und „künstlich“ muß keinen Gegensatz bedeuten, wenn es auch oft so verstanden und behauptet wird. Das Künstliche kann das Natürliche ergänzen und auf das entsprechende Ziel fortführen: so ist z. B. eine Prothese künstlich, aber nicht unnatürlich, sie dient ja gerade der unvollkommenen Natur. Künstliches Licht ist nicht unnatürlich im Sinne der Verderbnis oder des Widerspruches, es dient dem Menschen in derselben Richtung wie das natürliche Licht. Kosmetik ist künstliche Pflege des Körpers und dient dem Wohlgefühl, der Gesundheit, dem Aussehen, dem Selbst- und Gemeinschaftsgefühl, braucht aber nicht unnatürlich zu sein und ist es auch nicht, wenn sie in vernünftigen Grenzen angewandt wird. Für unsere Frage bedeutet dies: das von der Natur der Ehe und des Geschlechtlichen „Vorgegebene“ kann reguliert und weitergeführt werden durch die menschliche Überlegung. In der Wahl der empfängnisfreien Tage wird eine „Unfruchtbarkeit“ nicht erst künstlich z. B. durch Sterilisierung geschaffen. Sie besteht von Natur, der Verkehr wird mit ihrer Hilfe in Richtung auf die verantwortete Elternschaft geregelt und in den Dienst der ehelichen Liebesbegegnung gestellt. Was ist hier „peinlich“? Daß die Gatten diese Tage wählen und dafür berechnen müssen, anstatt von der Neigung oder vom Zufall sich leiten lassen? Die so tief personale Handlung des Geschlechtsverkehrs gehört sicher in den Bereich des geistigen Tuns, also auch der Überlegung! *Interruptio copulae* ist keine Betätigung des Geschlechtsverkehrs auf seine Vollendung und das Ziel hin, sondern deren Unterbrechung. Hier ist das „künstliche“ Verhalten unnatürlich und widernatürlich. Das gleiche gilt von der Anwendung mechanischer Verhütungsmittel. Auch chemische Verhütungsmittel müssen in derselben Weise beurteilt werden, weil hier das Künstliche nicht als Wirkung in der von der Natur angezeigten Richtung geht, sondern deren Vollendung unmöglich macht. Es handelt sich um ein aktives Eingreifen in den Gang der Natur<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> L. M. Weber unterzieht in seinem Buch: *Mysterium Magnum* die Begriffe Natur, naturhaft, naturgemäß, unnatürlich in der Beziehung zum Geschlechtlichen und zur Ehe einer eingehenden Untersuchung (a.a.O. 20—60). Sehr zu beachten ist seine Folgerung (53) „der unklare Begriff der Natur ... muß in jedem einzelnen Fall bzgl. seiner Bedeutung kritisch untersucht ... und gedeutet werden. Wo der Naturbegriff für sich allein genommen und von der kon-

Noch ein wichtiger Hinweis scheint notwendig zu sein, nicht aus Polemik, sondern der Klarheit wegen. Protestantische Ethiker betonen, es komme nur auf das gute Ziel und die Absicht an, nicht auf die Mittel. Die Auswahl (der Mittel) müsse nur „nicht mit schlechtem, sondern mit freiem Gewissen getroffen werden . . . Sie muß, wie sie auch ausfalle, soll sie recht sein, in dieser Freiheit des Gehorsams, das heißt aber: sie muß im Glauben vollzogen und ausgeführt werden, nicht in Angst, Zweifel und Bedrückt-heit . . . Böse ist auch die Anwendung dieser (Verhütungs-)Mittel nicht, weil sie in so ausgesprochener Weise Technik bedeutet, sondern böse ist sie dann, wenn sie aus Gründen der Selbstsucht, der Genußsucht oder der Bequemlichkeit stattfindet . . .“<sup>13</sup>. So richtig die Betonung der Gesinnung ist, wird hier doch ein Element jeder sittlichen Handlung außer acht gelassen, welches ihr Fundament ist und die sittliche Qualität grundlegend bestimmt: die Handlung selbst in ihrem objektiven Bezug zur sittlichen Ordnung. Man kann nicht sagen, wenn die Absicht gut ist, kommt es nicht auf die Mittel an, die man anwendet, um die Absicht zu erreichen. Es kommt grundlegend auf sie an! Das bedeutet für unseren Fall: Die Absicht, eine Schwangerschaft zu vermeiden oder den Tod einer schwangeren Mutter zu verhüten, kann sehr wohl berechtigt, ja pflichtgemäß sein. Es ist aber nicht gleichgültig, auf welche Weise dies erreicht wird<sup>14</sup>. Katholische Moraltheologen sagen: das Objekt, hier der eheliche Geschlechtsverkehr, ist dann sittlich gut (= ordnungsgemäß), wenn seine Ausführung der in der Natur der geschlechtlichen Anlage angezeigten Weise entspricht und nicht durch aktives Eingreifen den natürlichen Verlauf unmöglich macht (zu „naturgemäß“ gehört aber auch, daß der Geschlechtsverkehr freiwillig, in gegenseitiger seelischer Übereinstimmung geschieht und nicht erzwungen wird!) Die Erklärung von „naturhaft“ wird von den protestantischen Theologen nicht angenommen, weil wir angeblich über die Natur als solche nichts wissen, da sie immer eine in Folge der Erbsünde „korrupte“ Natur sei. In diesem Punkt ist die Aussicht auf Übereinstimmung einstweilen gering.

Hier sei noch einmal daran erinnert, daß es nicht einfach vom Wollen der Gatten abhängt, ob ihr Verkehr fruchtbar ist, d. h. zur Empfängnis führt. Das hängt von einer biologischen Voraussetzung ab, nämlich davon, daß das Sperma auf ein reifes Ei trifft. Dies kann durch menschliches Tun nicht positiv bewirkt, wohl aber verhindert werden. Das natürliche Tun der Gatten besteht darin, daß durch die *depositio seminis in vagina feminae*

kreten Existenz des Menschen losgelöst wird, ist er auch kein geeignetes Kriterium für die moralische Bewertung des ehelichen Lebens und zu seiner richtigen Gestaltung“.

<sup>13</sup> Karl Barth aa.O. III/4 S. 309.

<sup>14</sup> D. v. Hildebrand, St. d. Z. Dezember 1961, S. 199.

die Möglichkeit für dessen Vereinigung mit einem *ovulum* geschaffen wird, auf deren Eintreten die Gatten aber keinen positiven Einfluß haben, die ganz abhängt von der tatsächlichen Begegnung der geeigneten Keimzellen von Mann und Frau. Die Vereinigung der Keimzellen kann jedoch bewußt verhindert werden, nicht nur durch Eingriffe mit den bisher genannten Mitteln, sondern auch durch die Sterilisierung eines Partners. Der sterile Mann stellt dann kein wirkliches Sperma zur Verfügung, die Sterilisierung der Frau bewirkt, daß kein *ovulum* da ist oder daß es im Eileiter dem Sperma nicht begegnen kann. Eine Sterilisierung kann dauernd oder für eine bestimmte Zeit gegeben sein. Das erste ist der Fall bei chirurgischem Eingriff. Eine zeitweise Sterilisierung wird durch Pillen herbeigeführt, welche die Ovulation für die Zeit der Anwendung verhindern. Es handelt sich dabei um Geschlechtshormonpräparate, die synthetisch hergestellt werden und die natürliche Tätigkeit der Ovarien und der Hypophyse und infolgedessen die Ovulation und die damit zusammenhängende Funktion des Uterus beeinflussen. Über diese Möglichkeit, die Geburten zu beschränken, ist schon viel geschrieben worden<sup>15</sup>.

Er dürfte — auch auf Grund mehrfacher Anfragen — nützlich sein, hier noch einmal die wesentlichen Momente dazu zusammenzustellen, damit sie den Seelsorgern zur Hand sind, die pastoral häufig mit der Frage befaßt werden. Die z. T. recht leichtfertige Erörterung der Sterilisierung durch Medikamente, die fast beliebig angewandt werden können, hat offenbar manche Verwirrung geschaffen und falsche Hoffnungen geweckt, die der Ordnung des Geschlechtslebens nicht gerade dienlich sind<sup>16</sup>.

Die durch die Hormontabletten eingeleitete Wirkung knüpft an natürliche Vorgänge an: Die Hypophyse dient der Steuerung der Geschlechtsfunktionen, bei der Frau speziell der Bereitung des Follikelhormons = Oestrogen, das im Kindesalter zur Entwicklung der Geschlechtsorgane und zur Ausbildung der spezifischen Merkmale beiträgt und nach der Ge-

<sup>15</sup> In Zeitungen und Illustrierten, z. B. FAZ, Juni und Juli 1962. Eine bekannte Illustrierte bringt eine Serie von Aufsätzen: Aufklärung für Erwachsene. Von theologischer Seite hat dazu Stellung genommen J. Fuchs in: St. d. Z. August 1962: Moraltheologisches zur Geburtenregelung; ebenso in: Arzt und Christ 1963/2, S. 70 ff Moralthologie und Geburtenregelung; Herder-Korr. XVI/8 Mai 1962, S. 343 Theologische Stimmen zur Sterilisation durch Medikamente; desgl. XVI/10 S. 470; L. Liebhart Sterilisierende Drogen, Th. P. Q. Linz 1963/3, S. 188 f; J. Miller SJ in: Oberrheinisches Pastoralblatt Juli 1962; L. M. Weber, Hormonpräparate ... Arzt und Christ 7, 1961 S. 116 f; F. Böckle, Bevölkerungspolitik und Familienplanung (vgl. Anm. 1); F. Böckle: Offene Fragen zwischen Ärzten und Juristen in: Studien und Berichte der kath. Akademie in Bayern, Heft 20, Würzburg 1963; Friedrich E. Freiherr von Gager, Ehe-liche Partnerschaft. München 1963, 287 f.

<sup>16</sup> Über den biologischen Sachverhalt vgl. J. Rötzer, Geburtenbeschränkung auf medikamentösem Wege, Th. P. Q. Linz 1963/3, S. 175 f.

schlechtsreife den das im Wachsen begriffene Ei umgebenden Follikel reif macht, durch dessen Sprung die Ovulation zustande kommt. Zugleich wird die Uterusschleimhaut angeregt, die dann nach der Ovulation durch das „Gelbkörperhormon“ Progesteron die für das evtl. Einnisten eines befruchteten *ovulum* nötigen Veränderungen erfährt. Wenn tatsächlich ein befruchtetes Ei sich einnistet, setzt der „Gelbkörper“ (*corpus luteum*) seine Tätigkeit fort und schützt die Schwangerschaft. In dieser Zeit hört die Bereitung des Follikelhormons auf, und es gibt keine neue Ovulation mehr. Ein nicht befruchtetes Ei dagegen setzt sich im Uterus nicht fest, der Gelbkörper zerfällt, dann ist eine neue Ovulation möglich. Die Eireife und damit die Möglichkeit einer Empfängnis ist also durch die Hormone Oestrogen und Progesteron mitbedingt. Nachdem es gelungen ist, diese Hormone synthetisch herzustellen, besteht auch die Möglichkeit, die Ovulation zu dirigieren. Sie kann „beliebig“ unterbrochen werden — eben durch die Einnahme der Hormontabletten — und tritt wieder in Funktion, wenn die Tabletten nicht mehr genommen werden, damit wird also eine Sterilisierung auf beliebige Zeit bewirkt.

Nachdem die schon seit einiger Zeit im Ausland angestellten Versuche mit der Herstellung und Anwendung der Hormonpräparate befriedigende Erfolge hatten, hat auch die Berliner pharmazeutische Firma Schering AG ein Präparat „Anovlar“ hergestellt. Nach der Ankündigung der Herstellerfirma ist es zunächst als Medikament gedacht bei Beschwerden, die mit der Funktion des weiblichen Geschlechtsorganismus zusammenhängen. Die Richtigkeit dieser Angaben zu prüfen, ist Sache der Mediziner<sup>17</sup>. Die Theo-

<sup>17</sup> Vgl. Rötzer, der als Arzt schreibt, a.a.O. S. 183. Einen (recht) sachlich gehaltenen Überblick über die Verwendung von Anovlar gibt die Zeitschrift DM - Deutsche Mark, Stuttgart, 4. Jahr, Nr. 6 vom 7. 2. 64. „Die Anti-Baby-Pille hat drei Fronten heraufbeschworen: die Verteidiger dieser Schwangerschaftsverhütungsmethode, die Gegner aus medizinischen Bedenken, die Gegner aus religiöser Ablehnung . . . Der Umsatz der Pillen in Deutschland beläuft sich auf etwa 2 Millionen Mark . . .“ Ein Vertreter der medizinisch-wissenschaftlichen Abteilung der Schering AG Berlin schreibt über die Zuverlässigkeit des Präparates bei genauer Anwendung nach der Gebrauchsanweisung und die Frage nach gesundheitlichen Schäden. Der Leiter der wissenschaftlichen Abteilung der Pharmazeutischen Fabrik Parke, Davis und Co., München — deutsche Herstellerfirma des Präparates Etalonin — äußert sich über die medizinische Seite der Pille und die Beobachtung möglicher Nebenwirkungen, z. B. Thrombose und Krebs. Prof. Kirchhoff, Universitätsklinik Göttingen, fordert im Ärzte-Wochen-Magazin „selecta“ wie die beiden anderen Herren auch für die Zukunft Rezeptzwang und ärztliche Kontrolle. Er betont, daß „das Krebsproblem nicht ernst genug genommen werden könne“, wenn er selbst auch nicht an die tatsächliche krebsfördernde Wirkung von Oestrogen und Progesteron glaube. Mehrfach wird die Meinung vertreten, daß durch die Anti-Baby-Pille die Abtreibung eingeschränkt werden könne. Die Zahl der Abtreibungen in Deutschland wird auf über eine Million geschätzt!

logie ist insofern daran interessiert, als zu ihrem Gebiet auch die sittliche Beurteilung von Gesundheit und Gesundheitspflege, Krankheit und Krankheitsbehandlung gehört. Hier wäre zu untersuchen, ob durch die Behandlung mit den Hormontabletten nicht andere gesundheitliche Schäden entstehen; und es wäre abzuwägen, welche die schlimmeren sind! Diese Befürchtung ist nicht bloß theoretisch, denn ärztlicherseits wird auf tatsächliche Gefahren hingewiesen und die Anwendung der Tabletten nur für begrenzte Zeit empfohlen<sup>18</sup>.

In einem Bericht über die Gemeinschaftstagung der Gesellschaft für Fruchtbarkeit und Sterilität in Salzburg im Mai 1963 wird die Behandlung bei Frauen mit Neigung zu Thrombose widerraten<sup>19</sup>. Es ist also möglich, diese Pillen als wirkliche Heilmittel anzuwenden; die Heilung scheint in allen Fällen durch Ruhigstellung des Ovars, also durch zeitweise Sterilisierung zu erfolgen. Insofern die Anwendung der Pillen ein sachgerechtes Mittel zur Gesundung des ganzen Geschlechtsorganismus und seiner Funktionen ist und zugleich den Geschlechtsverkehr unfruchtbar macht, darf sie als sittlich erlaubt angesehen werden. Das entspricht den Regeln für die Handlung mit doppelter Wirkung und den Grundsätzen über Eingriffe in das leibliche Leben<sup>20</sup>. Jeder Eingriff muß gerechtfertigt sein durch die Absicht, der Gesundung des Organismus zu dienen, muß dazu aber auch sachgemäß (medizinisch) angezeigt sein und wie Häring<sup>21</sup> mit Recht sagt: ... „im Dienst an der rechtverstandenen Gesundheit in ihrer Hinordnung auf die wahre Bestimmung des Menschen“ stehen. Das angewandte Mittel muß mindestens in sich „indifferent“ sein.

Ist aber die direkte Sterilisierung eine in sich indifferente Handlung? Pius XII. sagt, daß jede direkte Sterilisierung, die den Zweck hat, den Geschlechtsverkehr unfruchtbar zu machen, unerlaubt ist<sup>22</sup>. Die Frage nach der Erlaubtheit der Sterilisierung ist neu diskutiert worden im Zusammenhang mit einer Anfrage für katholische Ordensschwwestern im Kongo, die in der akuten Gefahr waren, vergewaltigt zu werden. Die Anfrage ging dahin, ob es ihnen erlaubt sei, sich gegen die Folgen einer solchen Vergewaltigung zu schützen durch die Einnahme sterilisierender Tabletten. (Der Fall ist in der Presse vielfach entstellt worden durch die Be-

<sup>18</sup> Vgl. Deutsches Arztblatt/Ä. M. 40/1962 S. 2017 und 47/1962, S. 2451; auch FAZ vom 8. August 1962. Längere Behandlung mit Hormonpräparaten wirkt nach der Beobachtung praktischer Ärzte krebsbildend.

<sup>19</sup> Nicht so pessimistisch urteilt Rötzer a.a.O. 180 f; auch andere Ärzte bezeichnen die Erkrankungsgefahr als nicht so groß, vgl. DM a.a.O. S. 8 und 9.

<sup>20</sup> Mausbach-Ermecke, Moraltheologie <sup>10</sup>1961, Bd. 3 § 14; B. Häring, Das Gesetz Christi <sup>6</sup>1961, Bd. 3, S. 250; vgl. auch K. Demmer, Th. und Gl. 1963/6, S. 418, Anm. 16 und 17.

<sup>21</sup> a.a.O. 250.

<sup>22</sup> Ansprache vom 12. September 1958, AAS 50 (1958) 732-40.



hauptung, es sei den Schwestern von einer bischöflichen Behörde erlaubt worden, eine etwaige Empfängnis durch Abtreibung zu beseitigen. Aber das war gar nicht der Fragepunkt, und eine solche Erlaubnis hätte keine kirchliche Instanz geben können!) Mehrere Theologen haben diese Frage nach der Sterilisierung einer eingehender Prüfung unterzogen<sup>23</sup>. Sie kamen in ihrer voneinander unabhängigen Untersuchung zu dem Resultat, daß direkte Sterilisierung nur im Zusammenhang mit freiwilligem Geschlechtsverkehr unerlaubt sei, insofern hier durch aktiven Eingriff die mögliche Folge — die Empfängnis — verhindert wird. In dem fraglichen Fall jedoch handelte es sich keineswegs um freiwilligen Geschlechtsverkehr, vielmehr um Vergewaltigung, die keine Frau ohne Gegenwehr hinzunehmen braucht. Die direkte Sterilisierung ist dann Fortsetzung der berechtigten Verteidigung gegen einen ungerechten Angriff. In unserem Fall handelte es sich außerdem noch um die Wahrung der besonders gearteten Gesamtsituation der Frauen, für die ihr Gelübde der Jungfräulichkeit ihre christliche Lebensform ausmacht. Wenn auch einzelne Autoren dieser Ansicht nicht zustimmen, wird man es doch als sicher bezeichnen dürfen, daß die Sterilisierung im Fall der Notwehr allen Frauen erlaubt ist<sup>24</sup>.

Im Anschluß an diese Überlegungen ist die Frage entstanden, ob eine Sterilisierung auch in der Ehe erlaubt sein könne als vorbeugende Maßnahme der Ehefrau gegen ungerechte Forderungen des Mannes zum Geschlechtsverkehr. Das ist eine sehr heikle Frage, aber sie wird nicht selten akut sein. In der Antwort sind die Meinungen der Moraltheologen geteilt<sup>25</sup>. Ein Teil verneint die Erlaubtheit der medikamentösen Sterilisierung mit dem Hinweis auf das eheliche Recht und nennt die Forderung des Mannes dann nur „inopportun“, aber doch gerecht. Die andere Gruppe vertritt die Ansicht, die unvernünftige (= unverantwortliche) Forderung des Mannes sei ungerecht, gesehen im Gesamt der Begegnung der Gatten bei Berücksichtigung der persönlichen Rechte der Frau. Ohne Zweifel hat der Gatte aus dem Ehevertrag nicht das Recht, der Gattin alles zuzumuten, was er möchte. Der physisch oder auch moralisch erzwungene Geschlechtsverkehr gegenüber wirklich begründeter Weigerung kann sehr wohl als ungerecht bezeichnet werden, und dann ist die Sterilisierung als Schutz dagegen nicht unerlaubt. — Wir sind uns darüber klar, daß hier die persönliche Gewissenhaftigkeit der Frau entscheiden muß, ob in ihrem Fall die Voraussetzung gegeben ist.

<sup>23</sup> Hürth SJ, Palazzini, Lambruschini in der Zeitschrift: *Studi cattolici* 1961/5; vgl. auch: *Arzt und Christ* 1963/2, S. 77; desgl. *Th. u. Gl.* 1963/6, S. 431.

<sup>24</sup> J. Fuchs in: *Arzt und Christ* 1963/2, S. 77 Anm. 16.

<sup>25</sup> Demmer a.a.O. 429 f; Liebhart, *Th-P. Q.* S. 200; L. M. Weber, *Mysterium Magnum* S. 56 f.

Wenn es feststeht, daß mit den genannten Hormontabletten die Ovulation beliebig lang verhindert werden und daß ohne ein reifes *ovulum* keine Empfängnis stattfinden kann, so ergibt sich damit die Möglichkeit, die Empfängnis zu verhindern (bzw. auch zu regulieren), auch wenn kein Heilzweck beabsichtigt ist. Dann ist damit ein Weg zur willkürlichen, beliebig lang zu bestimmenden Verhinderung einer Empfängnis über die bisher bekannten Praktiken hinaus gegeben. Das wäre eine direkte Sterilisierung für die Zeit, in der die Pillen eingenommen werden zu dem einzigen Zweck, den in dieser Zeit stattfindenden Geschlechtsverkehr unfruchtbar zu halten. Darum wird sie auch von der Familienplanung empfohlen. Da die Anwendung der Pillen sowohl in als außerhalb der Ehe möglich ist, so wird ersichtlich, daß sie leicht auch eine Verlockung zum außerehelichen Geschlechtsverkehr darstellen, weil man nun der „Gefahr“ einer Empfängnis mit noch größerer Sicherheit begegnen kann als mit mechanischen Schutzmitteln. Daß sie jedoch keinen Schutz gegen Infizierung durch Geschlechtskrankheiten bieten, ist ebenso selbstverständlich. Nun ist „Anovlar“ in Deutschland vorläufig noch rezeptpflichtig. Ärztliche Verordnung kann aber sachgemäß erfolgen, wenn eine der von den Herstellern genannten Indikationen besteht. Fehlt diese Voraussetzung, so ist die ärztliche Verordnung unsachgemäß und damit auch sittlich nicht erlaubt.

Begreiflicherweise erhebt sich die Frage, ob das Anwendungsgebiet über das bisher Vorgesehene hinaus erweitert werden kann. Zu einigen Fällen soll im folgenden kurz Stellung genommen werden:

a) Die mit jeder Schwangerschaft verbundene Belastung der Mutter kann nicht als „Krankheit“ angesehen werden, zu deren Verhütung eine Sterilisierung erlaubt wäre. Dies gilt selbstverständlich auch für den Fall, daß schon mehrere Kinder geboren sind und durch die Sterilisierung nur weitere Geburten verhindert, nicht aber eine krankhafte Funktion geheilt werden soll. Das gilt auch von der sozialen Indikation.

b) Auch bei einer echten medizinischen Indikation ist die sterilisierende Pille abzulehnen; denn hier wird vorausgesetzt, daß die schwangere Frau an einer Krankheit leidet, die mit der Schwangerschaft an sich nichts zu tun hat, wohl aber ihren Gesamtzustand erschwert (Erkrankung des Herzens, der Nieren, Tbc u. a.). In diesem Falle würden die Pillen nicht zur Heilung der Krankheit beitragen, sondern direkt eine Schwangerschaft verhüten und nur nebenher einer Erschwernis vorbeugen. Eine Abtreibung ist auch im Falle dieser medizinischen Indikation unerlaubt, da es sich um direktes Töten menschlichen Lebens handelt.

c) Einen besonders schwierigen Fall gibt es, wenn eine Frau mehrmals nacheinander eine Fehlgeburt erlebt und nach ärztlichem Urteil kein

lebendes Kind gebären kann. Ist in diesem Falle die sterilisierende Pille erlaubt? Man ist geneigt, ja zu sagen, wenn der angeführte Sachverhalt auf einen krankhaften Zustand des mütterlichen Organismus zurückgeht, der mit der Sterilisierung behoben werden kann. Es ist Sache der Mediziner, speziell der Gynäkologen, festzustellen, was hier krankhaft ist, worin die Anomalie, nämlich die Unfähigkeit, ein Kind auszutragen, besteht. Vermutlich spielt dabei auch der Rhesus-Faktor eine Rolle, indessen Behandlung die ärztliche Kunst neuestens gute Fortschritte gemacht hat<sup>26</sup>. Da im gegebenen Fall eine Empfängnis zwar möglich ist, aber der Foetus nicht bis zur Geburt reifen kann, möchte man sagen, daß die „Gesamtfunktion“ gestört, als „Fortpflanzungsfähigkeit“ krankhaft ist.

Zu dieser Frage sagte der jetzige Ordinarius für Moralthologie an der Universität Bonn, Böckle, in Übereinstimmung mit L. Weber, Solothurn, in einem Vortrag vor der katholischen Akademie in München 1961 (der, wie er mir sagt, in der Presse vielfach nicht richtig wiedergegeben wurde)<sup>27</sup>: „Wenn die Funktion selbst krank ist, so kann die Ausschaltung einer von Natur (d. h. durch Defekt der Natur, Anm. von mir) kranken Funktion, die ihr naturgesetzliches Ziel nicht mehr erreichen kann, kaum als Zerstörung der Funktion angesehen werden... die Ausschaltung einer so havarierten Funktion bedeutet keine willkürliche Zerstörung, sondern eine direkte Therapie im Genitalsystem. Es wird nicht die Fortpflanzungsfähigkeit, sondern nur eine sinnlos gewordene Konzeptionsfähigkeit ausgeschaltet, um andere Funktionen der Geschlechtlichkeit zu erhalten. Es handelt sich nicht im wahren Sinn um eine Sterilisierung; die Fortpflanzung ist bereits nicht mehr möglich. Der *finis primarius* der Geschlechtlichkeit ist nicht mehr erreichbar. Nun sucht man der Geschlechtlichkeit die sekundäre Funktion zu erhalten, indem man die kranke Funktion ausschaltet. In ganzheitlicher Sicht handelt es sich beim „Geschlechtsapparat“ um ein Mehrzweckorgan mit einer klar hierarchischen Ordnung der Funktionen. Wenn der Geschlechtsorganismus selbst krankhaft so verändert ist, daß er seine erste Funktion nicht mehr ausüben kann, so darf wohl das Ausschalten eines verbliebenen, aber sinnlos gewordenen Restes dieser Funktion als therapeutischer Eingriff betrachtet werden, um den Organismus dahin zu verbessern, daß er wenigstens der sekundären Funktion noch zu dienen vermag.“ — Diese Ausführungen erregten begreiflicherweise zunächst großes Aufsehen und blieben nicht unwidersprochen. Man kann dagegen sagen: „Kann das als wirkliche Therapie verstanden werden? Ist es nicht so, daß die Gesamtfunktion nicht geheilt, sondern ausgeschaltet wird?“ Die Fortpflanzungsfähigkeit (Gebären) bekommt keine

<sup>26</sup> Vgl. hierzu: Ansprache Pius' XII. v. 5. August 1958 AAS 50 (1958) 726-32.

<sup>27</sup> Vgl. Schweizer katholische Kirchenzeitung 1961/14. Deutsche Tagespost vom 8. April 1961. KNA vom 18. November 1961. Herder-Korr. XVI/10, 470 f.

Gelegenheit, in Aktion zu treten, weil Empfängnis durch die Sterilisierung unmöglich gemacht wird. Nicht die Fähigkeit, ein Kind auszutragen und zu gebären, wird geheilt, so daß jetzt eine normale Geburt möglich wird; es wird vielmehr verhindert, daß es zu einer Fehlleistung (Fehlgeburt) kommt.

Nach den Ausführungen von J. Fuchs<sup>28</sup> scheint die von Böckle u. a. vertretene Theorie jetzt mehr an Probabilität gewonnen zu haben (wie auch Böckle mir persönlich bestätigt); auch B. Häring scheint diesen Fall nicht auszuschließen<sup>29</sup>. Interessant ist dabei, daß die Erlaubtheit nicht mit indirekter Sterilisierung begründet wird, sondern eine direkte Sterilisierung bejaht wird. In den Verlautbarungen Pius' XII. wird jedoch die direkte Sterilisierung als unerlaubt bezeichnet. Er spricht von einer „Schwangerschaft, die der Organismus nicht ertragen kann“<sup>30</sup>. Es scheint aber nicht ganz klar zu sein, ob damit eine normale Schwangerschaft gemeint ist, oder auch die hier vorausgesetzte Anomalie, infolge deren eine gesunde Geburt nicht erfolgen kann, wie Pius XII. es kurz vorher andeutete. Man darf wohl annehmen, daß diese Anomalie bei den Ausführungen Pius' XII. gar nicht zur Frage stand, vielmehr nur der Sachverhalt, daß auch bei gesundem Geschlechtsorganismus die Schwangerschaft größere Beschwerden bringt, oder daß zu rasch aufeinander folgende Schwangerschaften „unzuträglich“ sind.

d) Es wurde weiter die Frage aufgeworfen, ob durch die Anwendung der sterilisierenden Pillen eine längere Pause zwischen den Geburten erstrebt werden dürfe, da ja durch die zeitweise Stilllegung des Ovars ein Freibleiben von Empfängnis eintrete, wie es in der Stillzeit bestehe. Hier wird vorausgesetzt, daß ursprünglich die Natur bei der stillenden Mutter die Ovulation verhinderte, daß dieser Zustand aber im Laufe der Zivilisation verloren gegangen sei. Wenn man versuche, diesen „natürlichen“ Zustand wiederherzustellen, greife man ja nicht störend, vielmehr heilend ein im Sinne der ursprünglichen natürlichen „Geburtenregelung“. — Auch hier ist zunächst zu sagen, daß die Frage des tatsächlichen Vorhandenseins einer solchen „Sterilität“ in den Aufgabenbereich der Mediziner, nicht der Theologen gehört. Zu der Frage, ob eine allgemeine Sterilität in der Stillzeit besteht, sagt der Züricher Arzt W. U m b r i c h t<sup>31</sup>: „... die von mehreren Autoren diskutierte Erscheinung, als ob die Frauen während der ersten 9 Monate nach der Geburt in den vorzivilisatorischen Zeiten unfruchtbar gewesen seien, läßt sich nicht beweisen ... Dazu stimmt über-

<sup>28</sup> Arzt und Christ 1963/2, S. 87.

<sup>29</sup> Gesetz Christi III/261.

<sup>30</sup> AAS 50 (1958) S. 735.

<sup>31</sup> Arzt und Christ 1963/2 S. 87. Das haben mir Ärzte aus ihrer Praxis bestätigt; vgl. auch Weber, *Mysterium Magnum*, S. 52.

haupt die vielfach gehegte Meinung nicht, als ob die stillende Frau unfruchtbar wäre.“ Er belegt das mit Beispielen aus der ärztlichen Erfahrung. Damit scheint die auch von Theologen erörterte Meinung erledigt zu sein, man könne und dürfe durch eine zeitweise Sterilisierung einen ursprünglichen Zustand wiederherstellen. Wenn er gar nicht bestand, kann er nicht „wiederhergestellt“ werden. Vielleicht ist in der Frage noch nicht das letzte Wort gesprochen. Einstweilen bin ich nicht so kühn, die These als sicher probabel hinzustellen<sup>32</sup>.

e) Eine andere, zunächst wieder medizinische Tatsachenfrage ist die, ob durch eine zeitweise Stillegung des Ovars mit Hilfe der sterilisierenden Pillen ein *unregelmäßiger Monatszyklus* der Frau geregelt (= normalisiert) werden kann? Die Bedeutung dieser Unregelmäßigkeit ist den Seelsorgern ebenso bekannt wie den Ärzten, aus Fällen, wo es um die „Zeitwahl“ in der Ehe geht. Dadurch wird die Wahl der empfängnisfreien Tage in vielen Fällen sehr erschwert, wenn nicht gar unmöglich. (Hinzu kommt noch die Meinung einiger wissenschaftlicher Autoren und auch die Beobachtung von Frauenärzten, daß bei außerordentlicher körperlicher und seelischer Belastung nicht selten auch ohne erkennbaren Anlaß eine mehrmalige Ovulation möglich ist.) Bestände nun die Möglichkeit, durch zeitweise Stillegung der Ovarien eine Normalisierung des Zyklus zu erreichen, so könnte man das wohl als eine therapeutische Maßnahme bezeichnen<sup>33</sup>. Freilich wäre damit auch für die Zeit der Behandlung eine Empfängnis nicht möglich. Wollte man in solchen Fällen kurzerhand sagen, die bewußt herbeigeführte Sterilität ist das Mittel zu dem angestrebten Ziele und als direkte Sterilisierung unerlaubt, so müßte daran erinnert werden, daß hier nicht primär die Unfruchtbarkeit eines evtl. ehelichen Verkehrs erstrebt wird, sondern eben eine „Heilung“, und demnach die Sterilisierung eine indirekte ist, für deren Erlaubtheit die Regeln von der Handlung mit doppelter Wirkung gelten. — Wenn also die zeitweise Sterilisierung durch Hormontabletten ein sachlich wohlbegründeter Weg zur

<sup>32</sup> Th. P. Q. 1963/3 S. 198 Anm. 12 mit Literaturhinweisen; vgl. auch die von unserer Meinung abweichende von K. Demmer a.a.O. S. 426; J. Ferin, De l'utilisation des médicaments inhibiteurs d'ovulation, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses an. 39, fasc. 4 Oct.—Dec. 1963 p. 779 bringt eine Reihe Belege für das Ausbleiben der Ovulation in der Stillzeit.

<sup>33</sup> Es ist Sache der Mediziner, festzustellen, ob solche Versuche Erfolg versprechen. Das scheint zuzutreffen, vgl. Rötzer a.a.O. 182; Liebhart a.a.O. 195 f; Häring, III/355. Die Frage ist aber nicht einzig von der periodischen Enthaltung her zu sehen; zu beachten ist auch die Störung und Belastung, die durch den unregelmäßigen Zyklus für die Frau entsteht; vgl. Rötzer a.a.O. 184 f und K. Demmer a.a.O. 426 f. Vgl. in dem sorgfältigen Aufsatz von L. Janssens: *Morale conjugale et progestogènes*, Ephem. Lovan. Oct.—Dec. 1963 pag. 824 f, den interessanten Vergleich der periodischen Enthaltung mit der Anwendung der Hormonpräparate!



Normalisierung des unregelmäßigen Zyklus ist, so ist er sittlich nicht unerlaubt. Diese Therapie dürfte ganz in der Richtung des Wunsches Pius' XII. liegen, daß es der medizinischen Wissenschaft gelingen möge, für die begründete Zeitwahl in der Ehe noch sicherere Grundlagen zu finden<sup>34</sup>. Für den Fragenkomplex der periodischen Enthaltung sei auf die moraltheologischen Handbücher<sup>35</sup> verwiesen. Es sei daran erinnert, daß eine eingehende Belehrung über die Praxis der periodischen Enthaltung nicht Aufgabe des Priesters, sondern des Arztes ist!

f) Nachdem es sicher ist, daß „die Anwendung der sterilisierenden Pillen in der Absicht, eine Schwangerschaft unmöglich zu machen, unerlaubt“<sup>36</sup>, zu Heilzwecken aber erlaubt ist, kann eine weitere Frage gestellt werden: „Ist der Gebrauch erlaubt, wenn kein Geschlechtsverkehr, also auch nicht die Verhinderung einer Schwangerschaft, beabsichtigt ist, auch nicht eine „Heilung“ der Funktionen des Geschlechtsorganismus, sondern die Bewahrung (Vorbeugung) vor besonderen Beschwerden aus der weiblichen Geschlecht Funktion, die nichts Pathologisches an sich haben, aber in Verbindung mit außerordentlichen Gegebenheiten (Aufgaben) eine besonders erschwerte Situation herbeiführen?“ Als Beispiel wird eine Frau angeführt, die in der Zeit ihrer monatlichen schmerzlichen Tage eine außergewöhnlich schwierige Aufgabe zu leisten hat, so sehr, daß sie ihre ganze körperliche Kraft und auch seelische Frische und Spannkraft erfordert. Die Einnahme der sterilisierenden Pillen hat dann nur den Zweck, durch zeitweise Stilllegung der Ovarialfunktion im Hinblick auf die besondere Aufgabe die Menstruation mit ihren Beschwerden zu verschieben. Da die direkte Sterilisierung zum Zweck der Unfruchtbarmachung des freiwilligen Geschlechtsverkehrs unerlaubt ist, dies aber hier nicht in Frage kommt, es sich anderseits um ein gutes Ziel handelt, kann man in dem angenommenen Fall die zeitweise Unterbrechung der Ovulation nicht als unerlaubt bezeichnen<sup>37</sup>. In dem letztgenannten Fall steht nicht die Tugend der Keuschheit in Frage, sondern die rechte Sorge für den Leib und die Gesundheit. Doch ergibt sich die Frage: „Erträgt die Natur solche

<sup>34</sup> Ansprache vom 28. November 1951.

<sup>35</sup> Z. B. Häring, Mausbach-Ermecke mit Literaturangaben; vgl. auch die in diesem Aufsatz genannten Artikel von J. Fuchs. Ferner: J. F. Gröner OP, Und wenn Ogino-Knaus versagt? in: *Anima* XVII/3 1962; W. Umbrecht in: *Arzt und Christ* 1963/2 S. 87; F. Rötzer aa.O. S. 185 f. Mein Aufsatz, Periodische Enthaltsamkeit als Ausweg in der Ehenot T. Th. Z. 58 (1949) 166-182; J. Petermann, Naturtreue Ehe, Landau 1955 (dieses Heft ist für den praktischen Seelsorger sehr nützlich). Vgl. auch: Jos. M. Reuß, Eheliche Hingabe und Zeugung, ThQ. 1963/4, S. 466 f.

<sup>36</sup> Pius XII. AAS 50 (1958) S. 735. Häring aa.O. III/355.

<sup>37</sup> Vgl. J. Miller: Moraltheologisches zu den Unfruchtbarkeitsdrogen. *Ober-rheinisches Pastoralblatt* Juli 1963 S. 217. Vgl. DM aa.O. S. 9.

Eingriffe, ohne Schaden zu leiden? Welche Situationen berechtigen zum Eingriff in — wie hier vorausgesetzt ist — gesunde Funktionen der für die ganze Lebensführung so bedeutsamen Geschlechtlichkeit?“ Damit ist die Gewissenhaftigkeit derer angesprochen, die diese Tabletten gebrauchen wollen, bzw. des Arztes, der sie verordnet. Es darf jedenfalls nicht darum gehen, ein bequemes Mittel zur Vermeidung normaler Schmerzen gefunden zu haben!

## Die neuen Glaubensbücher für die Grundschule

Seit der Einführung des Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands im Jahre 1955 und der Neubearbeitung der Katholischen Schulbibel im Jahre 1957 liegen für die religiöse Unterweisung der Oberstufe der Volksschule Glaubensbücher vor, in denen sowohl die Ergebnisse der methodologischen Reformbestrebungen als auch die Einsichten der materialkerygmatischen Bemühungen ihren Niederschlag gefunden haben. Für die schwierigere Aufgabe der Katechese in der Grundschule fehlten bisher die entsprechenden Hilfen. Als völlig unzureichend mußte der Kleine Katholische Katechismus aus dem Jahre 1928 gelten, der als Substrat des Einheitskatechismus von 1925 den Anforderungen noch weniger gerecht wurde als jener. Auch die Kleine Katholische Schulbibel von Jakob Ecker<sup>1</sup> bedurfte dringend einer Neubearbeitung. Vor allem aber fehlte in den meisten deutschen Bistümern<sup>2</sup> ein Religionsbuch für die Hand der Kinder des ersten und zweiten Schuljahres gänzlich. Das war besonders bedrückend, weil die Schule heute nicht selten versuchen muß, die Ersteinführung des Kindes in das Glaubensleben nachzuholen, die vom Elternhaus versäumt wurde. Zudem erhielt die religiöse Unterweisung in den beiden ersten Schuljahren eine noch größere Bedeutung als früher, seit der Termin der gemeinsamen Erstkommunion in den nord-, west- und mitteldeutschen Bistümern auf das Ende des zweiten Schuljahres vorverlegt worden war<sup>3</sup>. Dieser empfindliche Mangel der fehlenden katechetischen Hilfsmittel für die Grundschule wird nun durch die neuen Glaubensbücher behoben, die spätestens Ostern 1964 in allen deutschen Bistümern eingeführt werden können.

### I. Vorgeschichte

Die Planung und Erarbeitung der neuen Bücher nahm im großen und ganzen den gleichen Weg, der sich bei der Schaffung des neuen Katechismus bewährt hatte<sup>4</sup>. Die Fuldaer Bischofskonferenz beauftragte die Leitung des Deutschen Katechetenvereins, ein Religionsbuch für die Grundschule vorzubereiten<sup>5</sup>. Bei einer Vorbesprechung der Diözesanvertreter wurde eine Arbeitskommission gebildet, die im Jahre 1958 die Richtlinien für Aufbau, Inhalt und Form der

<sup>1</sup> Erstausgabe 1908; Neubearbeitung 1929; neue Illustration von Johannes Gröger 1957. Zu den biblischen Schulbüchern von Jakob Ecker vgl. A. Knauber, Die „Katholische Schulbibel“ und ihre Revision: TTZ 65 (1956) 337–351.339; ders., Die Geschichte der „Katholischen Schulbibel“ und ihre Gestaltkräfte, in: 50 Jahre Katholische Schulbibel 1907–1957, Düsseldorf 1958, 16–25.

<sup>2</sup> In den bayrischen Bistümern war das Religionsbüchlein „An Gottes Hand“ (2. Auflage 1959) eingeführt.

<sup>3</sup> Der Kleine Katholische Katechismus war noch für die Erstkommunionunterweisung während des vierten Schuljahres geschaffen worden.

<sup>4</sup> Vgl. H. Fischer, Einführung in den neuen Katechismus, Freiburg-Basel 1963, 1–6.

<sup>5</sup> Zum Folgenden vgl. H. Fischer, Einführung in die neuen Glaubensbücher für das 2., 3. und 4. Schuljahr, Freiburg 1963.

neuen Bücher verfaßte und die Ausführung der Teilaufgaben drei bewährten Arbeitsgemeinschaften übertrug. Das Glaubensbuch für das erste und zweite Schuljahr wurde der Katechetischen Arbeitsgemeinschaft in Aachen anvertraut, die durch die Schaffung eines Erstbeicht- und Erstkommunionbüchleins für die Kinder des zweiten Schuljahres bekannt geworden war<sup>6</sup>. Der biblische Teil des Buches für das dritte und vierte Schuljahr wurde der Arbeitsgemeinschaft „Die Hegge“ (Paderborn), der Sakramententeil des gleichen Buches dem Münchener Arbeitskreis zugewiesen<sup>7</sup>. Die Entwürfe dieser Arbeitsgruppen wurden von einer zentralen Kommission in München geprüft und koordiniert.

In der Planung des Buches für das erste Schuljahr glaubte man auf die landsmannschaftlichen Besonderheiten der verschiedenen Teile Deutschlands Rücksicht nehmen zu müssen, so daß eine einheitliche Lösung für alle deutschen Bistümer nicht erreicht werden konnte. Infolgedessen war auch an die Beschränkung auf ein Buch für das erste und zweite Schuljahr nicht zu denken, wollte man nicht die Einheitlichkeit der katechetischen Unterweisung vom zweiten Schuljahr an preisgeben<sup>8</sup>. Die Aachener Arbeitsgemeinschaft beschloß daraufhin, zunächst ein Buch für das erste Schuljahr zu erarbeiten. Es erschien 1960 und wurde im Bistum Aachen auf breiter Grundlage erprobt. Nachdem auf Grund der inzwischen gemachten Erfahrungen 27 von insgesamt 48 Seiten Korrekturen erfahren hatten, wurde es im Jahre 1962 von allen nord- und westdeutschen Diözesen unter dem Titel „Jesus, ich bin dein. Glaubensbuch für die Kleinen“ übernommen. In konzentrischer Fortführung dieses Erstklassbuches wurde dann das Buch für das zweite Schuljahr „Frohe Botschaft“ fertiggestellt. Es liegt nun mit dem „Glaubensbuch für das dritte und vierte Schuljahr“ in den einzelnen Diözesanausgaben vor. Damit sind sämtliche Religionsbücher der Volksschule im Laufe eines knappen Jahrzehnts von Grund auf neu bearbeitet und um die notwendigsten Unterweisungshilfen ergänzt worden<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Es liegt jetzt unter dem Titel: „Das Gotteskind. Buß-, Eucharistie- und Firmbuch für kleine Schulkinder“ in 8. neubearbeiteter Auflage vor (Düsseldorf 1963).

<sup>7</sup> Das Christliche Bildungswerk „Die Hegge“ hat im Jahre 1951 eine „Katholische Glaubensfibel“ für das 2. bis 4. Schuljahr geschaffen, die bei der Erarbeitung des neuen Glaubensbuches für die Mittelstufe nach Inhalt und Aufbau als Muster dienen konnte. — Dem Münchener Arbeitskreis gehörten die gleichen Mitarbeiter an, die sich um die Erstellung des neuen Katechismus verdient gemacht haben.

<sup>8</sup> Abgesehen von der Belastung der Eltern in den Ländern, in denen die Lehrmittelfreiheit nicht eingeführt ist, wirkt sich diese von der Sache her nicht geforderte Vermehrung der Glaubensbücher vor allem in den (auch nach einer Schulreform noch immer) sehr zahlreichen wenig gegliederten Schulen erschwerend aus. Wenn die landsmannschaftlichen Unterschiede im 2. Schuljahr (also doch auf der gleichen Entwicklungsstufe) nicht mehr als so beträchtlich angesehen werden müssen, daß sie eine einheitliche Unterweisungsgrundlage ausschließen, sollte bei der in einigen Jahren vorgesehenen Schlußredaktion der „zunächst zur Erprobung“ eingeführten Bücher (vgl. H. Fischer, Einführung in die neuen Glaubensbücher 13) auch für das erste Schuljahr eine Vereinheitlichung angestrebt werden.

<sup>9</sup> Vgl. die Übersicht über „Die deutschen Religionsbücher für die Volksschule“: Kat. Blätter 88 (1963) 289–291. Dort sind auch die Abweichungen einiger Bistümer in der Betitelung der hier besprochenen Glaubensbücher vermerkt.

## II. Eigenart und Inhalt

1. Die Glaubensbücher für das erste und zweite Schuljahr stellen einen neuen Typus von Lehr- und Lernbüchern für die religiöse Unterweisung dar. Die Glaubensaussage, die dem Kinde nahe gebracht werden soll, ist vielfach in die sinnenfällige Form und Farbe des Bildes gekleidet. Die Bilder haben also keineswegs nur die Funktion der ergänzenden Veranschaulichung oder gar der Ausschmückung des Buches, sie wollen selbst Vermittler der Frohbotschaft sein. Dazu bedarf es natürlich des vorbereitenden, hinführenden und deutenden Wortes des Katecheten. Da das kleine Schulkind noch stark emotional gebunden ist und ganzheitlich auffaßt, hofft man durch das Bild Tiefenschichten der Seele für das religiöse Leben ansprechen zu können, die dem Wort allein kaum zugänglich sind. Vor allem dem Kind der (auslaufenden) frühen Kindheit muß die Glaubenswelt als eine frohmachende, beglückende Wirklichkeit begegnen. Darum sind die wohl archetypisch im Menschen begründeten Farbzusweisungen rot-gelb-weiß für Freude und Festlichkeit in beiden Büchern dominierend.

Trotz der Ausprägung eines neuen Typus des Religionsbuches ist die Verbindung mit der katechetischen Tradition bestens gewahrt. Das geht aus einem inhaltlichen Vergleich mit dem von der Fuldaer Bischofskonferenz im Jahre 1922 für die Grundschule veröffentlichten Lehrplan hervor. Was damals als Leitfaden der Glaubensunterweisung im ersten und zweiten Schuljahr angegeben wurde, bestimmt auch den Aufbau und die Stoffauswahl der neuen Bücher. Die Grundstruktur ist von der Ordnung des Kirchenjahres geprägt. Die Hauptziele dieser ersten Stufe der schulischen Glaubenserziehung sind: religiöse Umweltdedeutung, Klärung und Vertiefung der Gottesvorstellung und des Christusbildes, Weckung und Förderung des Gebetslebens. Als wohlbegründete Abweichungen von dem genannten Lehrplan sind die Lehre von den Sakramenten der Taufe, der Firmung, der Buße und der Eucharistie in beiden Büchern und die Einschränkung der alttestamentlichen Lektionen im zweiten Schuljahr zu vermerken. Die Aufnahme der Sakramentenlektionen trägt der seit 1922 schrittweise erfolgten Annäherung an den von Pius X. intendierten Termin der rechtzeitigen Erstkommunion Rechnung. Für die Kinder, die vor ihrer Einschulung zur Erstkommunion geführt worden sind, bieten die Sakramentenlektionen der beiden Bücher eine vollauf befriedigende Unterweisungsgrundlage. Auch in schwierigen seelsorglichen Verhältnissen, vor allem in der Diaspora, können die in den Büchern enthaltenen Hilfen für den Erstbeicht- und Erstkommunionunterricht als hinreichend angesehen werden, vor allem, wenn die gesamte Glaubensunterweisung in der Hand eines einzigen Katecheten liegt<sup>10</sup>. — Die Beschränkung der alttestamentlichen Lektionen zugunsten neutestamentlicher Lehreinheiten ist in der klaren christozentrischen Konzeption der neuen Bücher begründet. Diese wird bereits deutlich durch die Zahl der Christusdarstellungen: im Durchschnitt bieten drei von vier Lektionen ein großes Christusbild. Die bildliche Darstellung des himmlischen Vaters ist

<sup>10</sup> Das Problem des Erstbeicht- und Erstkommunionunterrichts im 2. Schuljahr, das sich nach der Einführung der neuen Glaubensbücher mit erhöhter Dringlichkeit stellt, soll in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift behandelt werden.



glücklich vermieden worden. Statt dessen findet sich spärlich, aber eindrucksvoll das Symbol der Hand, die aus der lichten Wolke ragt. Bei den Darstellungen der Gottesmutter, der Engel und der Heiligen ist die Beziehung zu Christus deutlich hervorgehoben.

Die Bücher „Jesus, ich bin dein“ und „Frohe Botschaft“ sind für den Religionsunterricht des Klassenlehrers gedacht. Trotzdem wird auch der geistliche Katechet sich intensiv mit ihnen beschäftigen müssen. Er muß die Grundlage der Glaubenserziehung kennen, die mit Hilfe dieser Bücher geschaffen worden ist, und er muß mit der Methode vertraut sein. Andernfalls wird er bei der Sakramenteneinführung im zweiten Schuljahr und im späteren Katechismusunterricht das bereits eingepflanzte Glaubensgut kaum vollständig erkennen und organisch entfalten und vertiefen können. Die Bücher allein vermögen wohl über das behandelte Glaubensgut, aber nicht über die Methode des Unterrichts zu informieren. Hier wird es notwendig und zugleich sehr fruchtbar für den seelsorglichen und unterrichtlichen Umgang mit Kindern der Grundschule überhaupt sein, wenn der geistliche Katechet sich die neuen Bücher an Hand der Kommentare erarbeitet, die inzwischen aus der Feder von zwei Mitarbeitern der Aachener Arbeitsgemeinschaft vorliegen<sup>11</sup>.

2. Das „Glaubensbuch für das dritte und vierte Schuljahr“ hebt sich deutlich von dem Typus der vorhergehenden Stufe ab. Hier setzt zum erstenmal eine „systematische“ Unterweisung ein. Mit seinen beiden Hauptteilen löst es die Kleine Katholische Schulbibel und den Kleinen Katholischen Katechismus ab. Der erste, biblische Teil ist also nach der meistgebräuchlichen Verteilung der katechetischen Aufgabe dem Laienkatecheten, der zweite, katechismusartige Teil dem Priesterkatecheten zugeordnet. Die Aufteilung entspricht jedoch nicht ganz der Ordnung der früheren Bücher. Der „Katechismus“-Teil umfaßt seiner äußeren Gliederung nach nur die sieben Sakramente und ein abschließendes Kapitel zur Heilsvollendung. Dabei heben sich die Sakramente der Eucharistie und der Buße jedoch durch ihre breite Entfaltung so stark von den übrigen Sakramenten ab, daß der „Katechismusunterricht“ des Priesters im dritten und vierten Schuljahr im Grunde als eine Fortführung und Vertiefung des Erstbeicht- und Erstkommunionunterrichts zu charakterisieren ist. Allerdings geht der Unterweisung über das Bußsakrament eine ausführliche Sittenlehre voraus. Vergleicht man den Inhalt des gesamten zweiten Hauptteils des „Glaubensbuches“ mit den vier Teilen des Katechismus für die Oberstufe (1. Von Gott und unserer Erlösung; 2. Von der Kirche und den Sakramenten; 3. Vom Leben nach den Geboten Gottes; 4. Von den Letzten Dingen), so ergibt sich, daß die Kapitel 1 und 2a hier nicht behandelt sind. Die Lehren „Von Gott und unserer Erlösung“ und „Von der Kirche“ sind dem biblischen Teil des „Glaubensbuches“ zugewiesen. Sie werden dort im Anschluß an die heilsgeschichtlichen Lektionen behandelt. Die Systematisierung und innere Verknüpfung dieser Lehren setzt ein Beziehungsdenken voraus, das auf dieser Altersstufe noch nicht entwickelt ist. Sie sollen wohl dargeboten bzw. aus den biblischen Lektionen heraus-

<sup>11</sup> J. Quadflieg, Handbuch zum Glaubensbuch für das 1. Schuljahr: Jesus, ich bin dein, Donauwörth 1963; G. Weber, Handbuch zum Glaubensbuch für das 2. Schuljahr, Donauwörth 1963.

geschält, aber noch nicht zu einem Ganzen zusammengefaßt werden, soweit eine solche Zusammenfassung nicht durch die chronologische Folge der Heilsfakten von selbst gegeben ist. Die Anlage der einzelnen biblischen Lektionen bietet dem Laienkatecheten für diese neue Aufgabe vorzügliche Hilfen. Im Anschluß an den biblischen Text werden — im Druckbild deutlich abgehoben — Auslegungs- und Anwendungshilfen, Aufgaben und Merktex te bereitgestellt. Fast alle Lektionen schließen mit einem Gebetstext.

Der Aufbau der Lehreinheiten im Sakramententeil ist dem Priesterkatecheten bereits vom Katechismusunterricht der Oberstufe bekannt. Am Anfang steht meist ein biblischer Anschauungstext, der besonders auf dieser Stufe in breiter Entfaltung dargeboten werden soll. Es folgt der Lehrtext, dessen tragende Partien in der Erarbeitung herauszustellen sind, bevor die Lesung aus dem „Glaubensbuch“ als Zusammenfassung eingesetzt werden darf. Auch hier werden Aufgaben und Merksätze angefügt. Die am Schluß vieler Lehrstücke notierten Gebete wollen dem Katecheten Hinweis und Hilfe sein, die Kinder zu einer echten Ant-Wort auf die Verkündigung des Gotteswortes möglichst in jeder Stunde zu führen<sup>12</sup>.

*Dozent Dr. Anton Arens, Trier*

---

<sup>12</sup> Zum Bibelunterricht mit dem „Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr“ wird ein Handbuch für die Glaubensunterweisung von Th. Kampmann herausgegeben. Bisher ist der Kommentar zum neutestamentlichen Teil I von G. Keßler - Th. Ulrich, Paderborn-München 1963, erschienen. Als Kommentar zum Sakramenten-Teil eignet sich J. Goldbrunner, Sakramentenunterricht mit dem Werkheft, München 1963. — Zur ersten Orientierung über die neuen Glaubensbücher empfiehlt sich die in Anm. 5 genannte „Einführung“.

## Sakrale Weißstickereien des Mittelalters<sup>1</sup>

M. Bernhards bietet in seinem „Speculum Virginum, Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter“ Köln - Graz 1955 eine Übersicht über das umfangreiche Schrifttum zur Stellung der Frau im Mittelalter. Er kann darauf verweisen, daß für die Frau im allgemeinen erst der Eintritt in eine Ordensgemeinschaft den Weg zu geistiger und geistlicher Betätigung freigemacht hat. Bekannt ist die mittelalterliche Frauenmystik. Entschied sich die Frau zur Ehe, so war sie an „Herd und Wiege“ gebunden, ihr eigentliches Aufgabengebiet, wie Luther die Auffassung seiner Zeit formuliert hatte. Gewiß kann auch die nichtklösterliche Frauenkultur z. B. im höfischen Bereich manche bedeutsamen Erscheinungen aufweisen. Der Schwerpunkt lag indes in den Nonnenkonventen, vor allem als sich nach langem Hin und Her die Zisterzienser entschlossen hatten, auch Frauenklöster zuzulassen<sup>2</sup>. Der Großteil der unversorgten Töchter der neuen Ministerialengeschlechter fand dort seinen Beruf und wohl auch meist seine Berufung. „Diese soziologisch bedingte Frauenaskese war in Deutschland während des 13. Jahrhunderts durch ungefähr dreißigtausend Nonnen in rund fünfhundert Nonnenklöstern verkörpert“<sup>3</sup>.

Schon eine flüchtige Informierung über die Tätigkeit in den zahlreichen weiblichen Klosterverbänden richtet den staunenden Blick nicht nur auf die zarte Innerlichkeit der literarischen Zeugnisse und auf die pädagogische Wirksamkeit in der Mädchenbildung, sondern auch auf ein breites aktives künstlerisches Interesse z. B. an der Buchmalerei. Trotz zahlreicher Untersuchungen muß Bernhards, a.a.O. VIII, feststellen, „daß Klarheit über die geistesgeschichtliche Bedeutung der mittelalterlichen Frauenwelt ohne mühsame und geduldige Einzelforschung nicht zu schaffen ist“. Dieses Urteil gilt vor allem für den kaum bearbeiteten kunsthandwerklichen Sektor.

Mit nicht geringer Freude und Dankbarkeit wird man darum zu einer Monographie greifen, die M. Wagner über „Sakrale Weißstickereien des Mittelalters“ soeben herausgebracht hat.

In den Klosterwerkstätten wurden, oft von mehreren Händen zugleich, lange Leinenbahnen, bisweilen bei Pultdecken grau oder rötlich gefärbt, mit gebleichtem oder naturhellem Leinengarn bestickt. Häufig waren die Konturen mit farbigem Seidengarn nachgezogen, um die Kontrastwirkung zu erhöhen. Mit dem Hinweise auf das Armutsideal mußten die Zisterzienserinnen mehrmals ermahnt werden, keine Seide, Metallfäden oder Wolle zu verarbeiten. Es entstanden so „mit unendlicher Geduld Wunderwerke an Feinheit und Sorgfalt“ (S.7), Kostbarkeiten, von denen einige, allzu wenige, die Zeiten überdauert haben.

Ein wesentlicher Teil dieser Arbeiten hat sich in niederdeutschen Klöstern erhalten, weil diese zu Beginn der Neuzeit in neugläubige Damenstifte umgewandelt worden waren. Jedermann weiß, daß der Bildersturm der Calviner

<sup>1</sup> Wagner, Margarete: Sakrale Weißstickereien des Mittelalters. — Eßlingen a. N.: Burgbücherei 1963. 44 S. mit 41 Abb. DIN A 4, kart. 7,20 DM.

<sup>2</sup> E. G. Krenig, Mittelalterliche Frauenklöster nach den Konstitutionen von Cîteaux. In: *Analecta S. Ordinis Cisterciensis* X. 1954, 10 — 15.

<sup>3</sup> J. G. Ziegler, Die Ehelehre der Pönitentialsommen von 1200 bis 1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie. Regensburg, 1956, 291.

und Hugenotten alle erreichbaren Kunstwerke der katholischen Vergangenheit vernichtet hat. Bisweilen wurde aber auch, vorwiegend in lutherischen Gemeinden, der überkommene katholische Bestand mit fast magischer Scheu unangetastet behütet wie u. a. viele Kirchen in Skandinavien und Ostfriesland oder unser Fall zeigen. Dieser Umstand erhält deshalb ein besonderes Gewicht, weil die katholische Restauration sich im Barock ein neues Stilempfinden geschaffen hatte, das ebenfalls den Werken der Vergangenheit wenig Verständnis entgegenbrachte.

Bestickt wurden Altardecken (die oberste Schonerdecke), Antependien, Schmuckvorhänge für die Kirche an Festtagen, Hungertücher und Lesepultdecken. Charakteristisches Stilelement blieb das Medaillon, das aus dem Orient stammt. Der nach der Jahrtausendwende von einem arabischen Fürsten Süditaliens Kaiser Heinrich II. geschenkte Sternenmantel des Bamberger Domschatzes ist das großartige, weiterwirkende Beispiel. Die romanische Medaillonreihe wurde später zu gotischen Vierpaßmustern weiterentwickelt. Der herrschende Christus in der Mandorla und der Heiland am Kreuze zählen zu den am häufigsten wiederkehrenden Motiven. Daneben fallen die vielen Tierdarstellungen auf, deren Symbolik (Pelikan, Einhorn u. s. f.) den ma. Gläubigen vertraut war.

Die inhaltliche Thematik ist von der Literatur der Klosterbibliotheken, in der sowohl christliche wie antike Stoffe (Tierfabeln) dargeboten wurden, inspiriert. Aber auch in formaler Hinsicht läßt sich der Einfluß der Miniaturmalereien nachweisen. Das älteste Beispiel einer Weißstickerei, eine Altardecke aus einem Kloster in Fulda, legt eine stilistische Verwandtschaft mit einer im Elsaß angefertigten Bilderhandschrift, dem hortus deliciarum nahe. Der lautlosen Eindringlichkeit, welche selbst die Reproduktion der um 1175 vielleicht von stickenden Mönchen angefertigten Altardecke ausstrahlt, kann sich wohl kein Beschauer entziehen. Sie führte zu der begeisterten Aussage (S. 2): „Wir sehen an den Bildern keine aufsteigende Entwicklung — die älteste der sakralen deutschen Weißstickereien war zugleich vielleicht die vollkommenste“. Die Vorführung der einzelnen Tücher läßt jedoch, jedenfalls hinsichtlich der Verarbeitung und Themenwahl, um 1250 „einen ganz neuen Stilwillen“ und „einen Zeitwandel um 1400 deutlich spüren“ (S. 14. 20. 34.)

Die um 1300 gestickte Altardecke des märkischen Klosters Zehdenick bietet in kleinen Medaillons eine Lebensgeschichte Christi. Wie in der Schilderung des „Evangeliums von der Kindheit Jesu“, einer Dichtung vom Ende des 12. Jahrhunderts, wurde die seltene Darstellung der Wanderung Mariens mit dem Jesuskind gestaltet (Abb. 7). Eine verblüffende Ähnlichkeit zeigt bis in die Einzelheiten hinein ein spätromanisches Fresko, das im Sommer 1963 in der Pfarrkirche Ehenfeld bei Amberg in der Oberpfalz aufgedeckt worden ist.

Ein Altartuch aus der hessischen Prämonstratenserinnenabtei Altenberg bewahrt wohl eine der frühesten Darstellungen der heiligen Elisabeth (Abb. 23). Nach einer weit zurückreichenden Tradition stammt sie von Gertrud, der Tochter Elisabeths und späteren Äbtissin Altenbergs. Der jähe Rückgang der Frauenklöster im 16. Jahrhundert entzog diesem kunsthandwerklichen Zweig den Boden.

Wer die vorgelegten, vielfach ganzseitigen Wiedergaben dieser vergessenen Art des Gotteslobes auf sich wirken läßt, wird sich nicht ohne Ergriffenheit dem erklärenden Text zuwenden. Die Ausführungen bereichern nicht nur das kunstgeschichtliche und geistesgeschichtliche Wissen. Sie vertiefen vor allem die Einsicht in die Frömmigkeit und religiöse Vorstellungswelt des damaligen Christen. Der flüssige, leicht lesbare Stil läßt kaum merken, welch umfangreiches Material von der Verfasserin durchgesehen und verarbeitet worden ist. Man wird es deshalb bedauern, daß auf Fußnoten verzichtet wurde, in denen Einzelnachweise hätten erbracht werden können. Das angefügte Literaturverzeichnis bietet einen gewissen Ersatz. Es zeigt zugleich, daß mit dieser Auswahl die erste zusammenhängende Übersicht über die gewählte Thematik vorgelegt wurde.

Ich möchte wünschen, daß viele Mitbrüder zu dieser, angesichts der vielen Bilder erstaunlich preiswerten Schrift greifen, sei es, um sich selber daraus Anregung zu holen, sei es, um aufgeschlossenen Klosterfrauen, Paramentenwerkstätten und Handarbeitslehrerinnen Anreiz und neuen Mut zu vermitteln. Wenn Th. Klauser in LThK<sup>2</sup> I, 374 schreibt: „Um die Altartücher hat sich eigentlich nur das Rokoko bemüht, indem es ihnen eine mehr oder weniger breite Spitze zufügte. Dies ist glücklicherweise wieder in Vergessenheit geraten“, so belehrt uns die angezeigte Monographie eines Besseren. In ihr werden Vorlagen geboten, deren verhaltene Einfachheit der Formen auch den Menschen unserer Gegenwart anspricht. Wenn die eine oder andere vorgelegte Ausführung zum eigenen Nachschaffen z. B. für die Muster von Versegarnituren oder Altardecken anregen würde, würde das wieder in Erinnerung gebrachte Zeugnis einer kraftvollen und zugleich innigen Frömmigkeit vernommen und aufgegriffen werden. Dieses Bildbuch hat seine Aufgabe.

*Professor Josef Georg Ziegler, Mainz*



# BESPRECHUNGEN

## KIRCHENGESCHICHTE

Jedin, Hubert: Der Abschluß des Trienter Konzils. 1562/63. Ein Rückblick nach vier Jahrhunderten. — Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchh. 1963. 88 S. (Vereinsschr. d. Gesellsch. z. Herausgabe des Corpus Cath., 21) kart. 7,— DM.

Hubert Jedin hat in seiner großangelegten „Geschichte des Konzils von Trient“ uns bisher in zwei Bänden erst eine Darstellung der Vorgeschichte und der ersten Trienter Tagungsperiode (1545/47) gegeben. Um so dankbarer sind wir, daß er uns zum 400. Jahrestag des Abschlusses des Konzils (1563-1963) dieses nicht sehr umfangreiche, aber inhaltsschwere Buch schenkt. Es ist jedoch nicht nur eine Vorwegnahme der vorbereiteten größeren Arbeit, sondern es hat als Zusammenschau seinen eigenen Reiz und bleibenden Wert, ist vor allem keine bloße Jubiläumsschrift, sondern sucht uns aus der Geschichte die Tragweite des Zeitgeschehens deutlich zu machen, läßt uns vom Tridentinum her die Aufgabe und Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils begreifen. „Der Rückblick wird zum Ausblick“ (S. 82). — Die Situation vor der Neuberufung des Konzils durch Pius IV. macht Verf. uns klar durch einen kurzen Rückblick auf die beiden früheren Konzilsperioden. Alle dort geleistete Arbeit mußte ein Torso bleiben, wenn es nicht zur Fortsetzung des Konzils kam. Dazu war unter Paul IV. wenig Aussicht. Dieser „einstige... Reformkardinal Carafa hatte als Papst versagt“ (S. 10). Pius IV. (1559-65) dagegen, dessen Wahl „für die Sache der Reform... ein Rückschlag“ zu sein schien (S. 5), sollte das Konzil wieder in Gang bringen und abschließen. — Spannend erzählt der Verf. den Verlauf der dritten Periode, auf der viel gearbeitet wurde, die aber nicht weniger reich an Kämpfen, Intrigen und Krisen war. Zweimal führte die Frage nach dem Bischofsamt das Konzil an den Rand des Scheiterns. Nur mit Hilfe eines Kompromisses konnte Morone es zu Ende bringen. Damit hat das Tridentinum auf die Grundfrage nach der Kirche „nur eine Teilantwort“ gegeben, ist es zwar „nicht revisionsbedürftig, wohl aber ergänzungsfähig“ (S. 78). Eindrucksvoll wird deutlich, wie die Partei der „Zelanti“ dem Papsttum einen schlechten Dienst erwiesen hat, und wie recht der Bischof von Fiesole hatte, wenn er am 21. 1. 1563 dem Herzog Cosimo I. von Florenz, schrieb: „Ich zweifle nicht, daß die Prälaten, die aufrichtig und ohne Kriecherei ihren Weg gehen, der Autorität des Hl. Stuhles und dem Papsttum auf die Dauer einen besseren Dienst erweisen, als die anderen.“ (S. 81).

E. Iserloh, Trier

Kallen, Gerhard: Die handschriftliche Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Kues. — Heidelberg: Winter 1963. 80 u. XI Bildseiten mit Handschriftenaufnahmen (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wissenschaften, Cusanus-Studien VIII). brosch. 19,80 DM.

K. hat schon 1939 u. 1941 die beiden ersten Bücher von De concordantia catholica in den Heidelberger „Nicolai de Cusa Opera omnia“ (1932 ff.) ediert; 1959 folgte in einem 3. Faszikel das 3. Buch. Ein Neudruck der beiden ersten Faszikel, deren erste Auflage 1943 bei einem Luftangriff auf Leipzig vernichtet wurde, wird z. Z. im Verlag Meiner (jetzt Hamburg) vorbereitet. Nach einer Vorbemerkung zum 3. Faszikel werden danach „Praefatio und Indices zum gesamten Bande (jetzt Bd. XIV der Opera omnia) in einem eigenen Heft folgen“. — Das vorliegende Heft der „Cusanus-Studien“ (die hiermit nach 21 Jahren erstmals wieder um eine neue, wertvolle Nummer bereichert werden) enthält praktisch diese angekündigte Praefatio; denn es beschreibt zunächst kurz die Eigenart von De concordantia catholica (11-18), sodann bietet es eine z. T. recht ausführliche Beschreibung der 23 (eigentlich 24, vgl. S. 62 zu Cod. Ottob. 972, 973 u. 950) Ganzhandschriften und untersucht abschließend (68-73) deren Verhältnis zueinander. — Das weitaus wichtigste Ergebnis dieser Untersuchung ist die (sich aus dem Vergleich der Handschriften Trier, Stadtbibl. 1205/503, und Basel, Univ.-Bibl. A V/13 423, ergebende) Feststellung, daß Nikolaus zunächst nur einen „Libellus de ecclesiastica concordantia“ in zwei Büchern geschrieben hat, der vorerst „nur die Reform der Kirche betraf“ (68), und dann erst daraus unter Hinzufügung des 3. Buches über die Reichsreform und anderen Änderungen das in den Drucken vorliegende hochbedeutsame Werk über die allumfassende christliche Eintracht in Kirche und Reich bei einer Neubearbeitung entwickelt hat.

R. Haubst, Mainz

Johannes XXIII. Leben und Werke. Eine Dokumentation in Text und Bild. Hrsg. v. der „Herder-Korrespondenz“. — Freiburg: Herder-Verl. 1963. 174 S. (Herder-Bücherei, 165) kart. 2,50 DM.

Keine Biographie im üblichen Sinn, sondern eine „Dokumentation in Text und Bild“ will dieser Band der „Herder-Bücherei“ sein. Diese Zurückhaltung ist angebracht, denn zu einer Würdigung dieses Papstes fehlt der nötige Abstand, wenn wir auch überzeugt sind, daß er alles andere als ein „Übergangspapst“ ist. — Der erste Teil würdigt Johannes XXIII. als Hirten und Steuermann, zeigt ihn im Urteil der Welt und im Licht der ökumenischen Bewegung. Im zweiten Teil spricht der Papst selbst zu uns in seinen Aufzeichnungen als Delegat in Bulgarien, Griechenland und der Türkei, in Tagebuchnotizen aus den Jahren 1961–63, in einem Brief an seinen Bruder Saverio und seinem geistlichen Testament. Erschütternd strahlt aus diesen Texten die Verbindung von Größe und Güte, von Wahrheit und Liebe, die diesen Papst eine so erstaunliche Anziehungskraft auf die Welt ausüben ließ, wie Kardinal Montini in seiner Predigt beim Totenamt in Mailand gezeigt hat. Diese Ansprache des Nachfolgers, der bewußt das Erbe Johannes' XXIII. angetreten hat, schließt die Dokumentation sehr sinn- und eindrucksvoll ab. E. Iserloh, Trier

Fuchs, Josef: Katholische Kirchengeschichte. Ausgabe A. — München: Kösel-Verl. (o. J.) 176 S. Hln. O. Pr.

Fuchs, Josef: Handbuch zur Kirchengeschichte. Kommentar zum Lehrbuch „Katholische Kirchengeschichte“ von Josef Fuchs. — München: Kösel-Verl. 1962. 380 S. Lw. 19,50 DM.

Vor zwei Jahren hat Wilhelm Brüggeboes den Versuch unternommen, mit seiner „Geschichte der Kirche“ eine von den Religionslehrern seit Jahrzehnten empfundene Lücke im Sektor der kirchengeschichtlichen Lehr- und Lernbücher zu schließen. An den von verschiedenen Verlagen herausgegebenen Heften oder Büchern für die Mittel- bzw. die Oberstufe mußte immer wieder die Unanschaulichkeit bemängelt werden, die hinsichtlich von Bildmaterial und Karten so unerfreulich im Vergleich mit den für die Profangeschichte zur Verfügung stehenden Büchern in Erscheinung trat. Der 1. Band von Brüggeboes (Kirchliches Altertum und Mittelalter), dem inzwischen der 2. Band gefolgt ist, soll dem kirchengeschichtlichen Unterricht auf der Mittelstufe (IV — U II) dienen, doch erweisen sich beide Bände in der Praxis als mehr geeignet für die Oberstufe. — Hier füllt Fuchs für die Mittelstufe der Höheren Schule, aber auch für die Realschule und für die Oberstufe der Volksschule wirklich eine Lücke aus. Der reich bebilderte Band hat überdies den Vorteil, daß er in seiner Beschränkung auf prägnant formulierte Themen der vom Lehrplan her diktierten spärlichen Zeit für die Durchnahme der Kirchengeschichte entspricht. — Ganz ausgezeichnete Arbeit hat Fuchs mit seinem Handbuch für den Katecheten geleistet. Dieses Handbuch bietet eine Fülle von Material, von Anknüpfungen an Lehre und Leben der Kirche, die zu aktuellen Themen weiterführen, so daß der Katechet — neben dem persönlichen Nutzen der Weiterbildung — wohl kaum in Verlegenheit kommen dürfte, wie er — unter Berücksichtigung der Situation seiner Klasse — die pädagogisch erwünschte Konzentration und damit die Verbindung mit dem lebendigen Leben erreichen kann. F. Pauly, Andernach

#### NEUES TESTAMENT

Jeremias, Gert: Der Lehrer der Gerechtigkeit. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1963). 376 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments. Bd. 2.), zugl. theol. Diss. Heidelberg. brosch. 32,— DM.

Im Schrifttum von Qumran taucht eine Gestalt auf, die offensichtlich für die dortige Gemeinde von größter Bedeutung war und als „Lehrer der Gerechtigkeit“ bezeichnet wird. Wer war dieser Mann? Mit dieser Frage beschäftigt sich Gert Jeremias, ein Sohn des bekannten Göttinger Exegeten Joachim Jeremias und Schüler des Heidelberger Qumranforschers K. G. Kuhn. Die gründliche Ausbildung, die G. Jeremias bei Kuhn erfahren hat, spürt man in seiner Dissertation auf jeder Seite. Hier wird die solide und nüchterne Arbeit nicht ersetzt durch schnoddrige und „schockierende“ Formulierungen, wie es heute da und dort üblich ist.

Verfasser geht äußerst gründlich vor, um zu wirklichen Ergebnissen in seiner schwierigen Untersuchung zu kommen. Im 1. Teil seiner Arbeit geht er der Person des Lehrers der Gerechtigkeit nach. Zunächst wird der äußere Rahmen abgesteckt, in den seine Geschichte gehört. Es sind die Gestalten, auf die im Qumranschrifttum angespielt wird, so die Kittim, die als die Römer erkannt werden, mit denen aber der Lehrer der Gerechtigkeit selber in keiner Beziehung steht; der „Frevelpriester“, sein persönlicher Feind = der Makkabäerfürst und Hohepriester Jonathan (153–143 v. Chr.); der „Lügenmann“, ein religiöser Gegenspieler und Lehrer einer größeren Gruppe von Essenern, die sich von der vom Lehrer der Gerechtigkeit gegründeten Gemeinde abgespalten hat und sich nicht vom

Tempel zu Jerusalem trennen wollte. Namentlich läßt sich dieser „Lügenmann“ nicht identifizieren. Und schließlich der „Zorneslöwe“ (so genannt im Nehum-Kommentar) = Alexander Jannai (103-76), mit dem jedoch der Lehrer der Gerechtigkeit nichts zu tun hatte.

Wer aber war er selber? Biographische Angaben über ihn fehlen in den Qumrantexten fast völlig. Aber alle Schriften sprechen „einheitslich von ihm als dem großen, von Gott gesandten Toralehrer, der die Gemeinde nach dem Willen Gottes leitete und sie der Gnade Gottes gewiß machte. Der Lehrer hat auf Grund seiner Offenbarungen die Gemeinde gegründet und sie in der Tora unterwiesen. Er ist von Gott belehrt worden, so daß er die Prophetenbücher recht auslegen und das kommende Handeln Gottes voraussagen konnte. Seine Verkündigung der Gebote ist normativ bis zum Ende der Zeiten. Die Gemeinde, die ihm folgt und nach seiner Lehre lebt, wird im Endgericht von Gott gerettet werden. Wer sich aber der Verkündigung des Lehrers widersetzt, wird von Gott bestraft werden“ (166).

Im zweiten Teil seiner Arbeit geht Jeremias dem Lehrer der Gerechtigkeit als geistlicher Persönlichkeit nach. Er gewinnt ihr Profil vor allem aus jenen Hodajot (Lobliedern) aus der Höhle 1 von Qumran, die den Lehrer der Gerechtigkeit höchst wahrscheinlich zum Verfasser haben und somit Einblick in sein religiöses Denken gewähren. Er erweist sich als eine der größten geistlichen Gestalten des Spätjudentums (352): „der größte Repräsentant der Frömmigkeit des antiken Judentums“, erfüllt von einem ausgeprägten Sendungsbewußtsein. Dennoch sah die Gemeinde von Qumran, wie J. überzeugend nachweisen kann, in ihm nicht eine eschatologische Heilsgestalt, dessen Wiederkehr sie für das Ende der Zeiten erwartet hätte. Dies wird vor allem dargetan in einer sorgfältigen Exegese von Damassusschrift 6,2-11, wo es am Schluß heißt: „... bis aufr tritt, der am Ende der Zeit Gerechtigkeit lehrt“. In diesem „Auftreten“ glaubten manche sogar (vor allem Dupont-Sommer, Allegro u. a.) eine Anspielung an die von der Qumrangemeinde angeblich erwartete Auferweckung ihres Lehrers in der allerletzten Zeit zu erkennen. Sehr wahrscheinlich ist aber mit der „am Ende der Zeit“ auftretenden und Gerechtigkeit lehrenden Gestalt gemäß der spätjüdischen Erwartung der Prophet Elias gemeint. Auch jede Identifizierung des Lehrers der Gerechtigkeit mit dem eschatologischen Propheten (vgl. Deut 18,18) oder gar mit dem isaianischen Gottesknecht ist abzuweisen. Das messianische Zeitalter ist für die Gemeinde noch nicht angebrochen! Warum aber nannte sie den Gründer ihrer Gemeinschaft „Lehrer der Gerechtigkeit“? J. antwortet: damit will von ihm sowohl der Inhalt seiner Lehre (jenes Heilswissen, das Gott dem Lehrer geoffenbart hat) bezeichnet wie auch zum Ausdruck gebracht sein, daß der Lehrer nach ihrer Überzeugung in den Bereich Gottes gehört.

Zuletzt führt Jeremias einen ausgezeichnet gelungenen Vergleich des Lehrers der Gerechtigkeit mit Jesus von Nazareth durch. Es finden sich frappierende Ähnlichkeiten im Wollen beider Gestalten. Auch der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran besitzt prophetisches Wissen, weiß sich im Besitz des Gottesgeistes, tritt als bevollmächtigter Lehrer mit stärkstem Sendungsbewußtsein auf, verkündet das nahe Ende der Geschichte, erhebt die Forderung nach Buße, radikalisiert die Forderung Gottes an den Menschen, ist erfüllt von tiefem Gerichtsernst, verheißt jenen das Heil, die auf ihn hören, und hat ein inniges Verhältnis zu seiner Gemeinde. Dennoch sind die Unterschiede groß und nicht zu übersehen: Jesus von Nazareth redet in eigener Autorität, wirkt Wunder, verkündet den Anbruch der eschatologischen Heilszeit schon in seiner Person und in seinem Wirken, wendet sich in besonderer Weise den Sündern zu (was ein Greuel für den Lehrer der Gerechtigkeit und seine Gemeinde gewesen wäre!), verkündet Gott als den Vater aller und die Freiheit des Menschen vom Joch des jüdischen Gesetzes. Und er verkündet seine Botschaft nicht für eine esoterische Gemeinde streng gesetzlich lebender Asketen, sondern in der Öffentlichkeit und für die Öffentlichkeit der Welt. Der Gegensatz zwischen Jesus und dem Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran „ist unüberbrückbar“ (353).

So legt G. Jeremias mit seinem Buch eine bedeutende und gelehrte Arbeit vor, die große Beachtung verdient. Er hat sich mit ihr hervorragend in die wissenschaftliche Fachwelt eingeführt. Man kann ihm zu dieser großen Leistung nur aufrichtig gratulieren. Ein paar Bemerkungen seien am Ende gestattet: Man vermißt beim Vergleich Jesu mit dem Lehrer von Qumran einen Hinweis auf das Fehlen jeglichen Sündenbewußtseins bei Jesus (während der Lehrer der Gerechtigkeit sich nach dem Zeugnis der Hodajot als großen Sünder weiß). Und man vermißt besonders ein Sachregister, das durch das Inhaltsverzeichnis keineswegs ersetzt wird.

F. Mußner, Trier

Schnackenburg, Rudolf: Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis. — Freiburg-Basel-Wien: Herder 1961. 172 S. (Quaestiones disputatae, Bd. 14) kart. 10,80 DM.

Die Ekklesiologie steht z. Z. hoch im Kurs, und dies mit Recht. Darum ist es nur zu begrüßen, daß der bekannte Neutestamentler R. Schnackenburg als Band 14 der bei Herder erscheinenden Quaestiones disputatae das ganze neutestamentliche Material über

die Kirche vorlegt, wohl gegliedert und mit reichen Literaturangaben versehen. Er handelt im ersten Teil von der Wirklichkeit der Kirche: Grundzüge ihres Werdens und Lebens, im zweiten Teil von der Theologie der Kirche: Theologische Leitbilder und Einheit des Kirchengedankens (hier kommen vor allem die so verschiedenen Kirchenbilder der neutestamentlichen Haglographen zur Sprache, die dennoch alle von dem einen Geheimnis der Kirche getragen sind). Im dritten Teil geht der gelehrte Verfasser den Wesenszügen der Kirche nach und im vierten dem Geheimnis der Kirche (der Mysteriencharakter der Kirche kommt hier gleich in der ersten Nummer richtig zur Geltung, wo von den „unfaßlichen Dimensionen“ der Kirche gehandelt wird. Müßte unter IV nicht auch ein eigener Gliederungspunkt „Braut Christi“ erscheinen? Vgl. dazu die etwas knapp geratenen Ausführungen S. 171 f, subsumiert unter „Kirche und Reich Gottes“). Dieser IV. Teil ist besonders wichtig, zeigt er doch wieder, daß man das Geheimnis der Kirche nicht auf einen einzigen Nenner bringen kann (etwa „Leib Christi“ oder „Volk Gottes“).

Wirklichkeit und Geheimnis der Kirche hängen unlöslich mit Wirklichkeit und Geheimnis Christi zusammen, und zwar nicht bloß insofern, als die Kirche eine „Stiftung“ Jesu von Nazareth ist, sondern auch insofern, als sein geheimnisvolles und heilbringendes Wesen in ihr fortlebt. Vielleicht hätte man diesen Gedanken in einem eigenen Hauptteil behandeln sollen (vgl. dazu etwa E. Haible: Die Kirche als Wirklichkeit Christi im Neuen Testament, in: TrThZ 72, 1963, 65-83); das wäre auch kontroverstheologisch von großer Bedeutung.

Die Quaestio Schnackenburs über die Kirche im Neuen Testament kam zur rechten Zeit. Denn das Geheimnis der Kirche steht im Hintergrund vieler Überlegungen und Debatten auf dem gegenwärtigen Konzil. Man darf vermuten, daß manche Konzilsväter und -theologen sich bereits mit Erfolg Rat in dem kenntnisreichen Buch des Würzburger Exegeten gesucht haben. F. Mußner, Trier

Neuhäusler, Engelbert: Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1962. 264 S. Lw. 26,— DM

Das Werk ist hervorgegangen aus einer Münchener Preisarbeit des Verfassers über den Lohngedanken in der Lehre Jesu, verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums. Neuhäusler hat aus der damaligen Untersuchung einen Ausschnitt nachträglich erweitert und offensichtlich so stark umgestaltet, daß faktisch ein ganz neues Werk entstand, das als ein wesentlicher Beitrag zur Lehre Jesu, speziell zu seiner Ethik, angesehen werden muß. Im ersten Teil untersucht er Jesu Botschaft vom Vater und Jesu Forderungen (1. Das Gottesbild Jesu, 2. Der Ort der Ethik innerhalb der synoptischen Jesuslehre, 3. Ausrichtung der ethischen Weisungen Jesu auf das Gottesbild), im zweiten Teil die Verwirklichungsweisen des durch Jesus neu gesagten Gotteswillens (1. Der Gehorsam, 2. Liebe und Dankbarkeit, 3. Buße und Kindwerden, 4. Die Seligpreisungen, 5. Allem Besitz entsagen (besser wäre: Verzicht auf allen Besitz), 6. Nachfolge, 7. Wachsamkeit). Ein ausführliches Literatur- und Stellenverzeichnis schließen die Arbeit ab.

Beginnt man das Werk durcharbeiten, horcht man schon nach wenigen Sätzen auf. Hier begegnet einem nicht, so merkt man gleich, ein fremde Gedanken nachsprechendes Denken und Urteilen, sondern eine sehr selbständige und ursprüngliche Begabung, die durch den Gegenstand, der behandelt wird, ganz persönlich engagiert ist. Das ist wohl-tuend und dem Gegenstand angemessen, der alles andere als konventionell ist. Und dieses persönliche Betelligtsein am Gegenstand verbindet sich in glücklichster Weise mit einer streng wissenschaftlichen Einstellung, die die Methoden der modernen Exegese glänzend beherrscht, immer wieder ins Gespräch mit anderen Auffassungen eintritt und zu den Quellen zurückfragt — so wird vor allem das Quiranschrifttum durchgehend zum Vergleich herangezogen. Man sieht an Neuhäuslers Buch beispielhaft, daß die wissenschaftliche Exegese nicht zum Abbau der Frömmigkeit führen muß, wie manche unerleuchtete Geister meinen, sondern im Gegenteil Frömmigkeit aufbaut, gerade auch durch die kritische Arbeit, die sie leistet. Verfasser kommt selbst in den einführenden Vorbemerkungen auf diese Fragen zu sprechen: solche Arbeit „bereichert die Theologie, das gibt dem theologischen Denken neue Anstöße und dem Glaubensleben der Kirche neue Antriebe“ (10). Dieses (auch äußerlich vom Verlag sehr würdig ausgestattete) Werk müßten möglichst viele, die irgendwie dazu in der Lage sind, gründlich durcharbeiten, ja durch-meditieren, weil man in ihm in einer ganz ursprünglichen Weise Jesus begegnet und durch ihn dem Vater, den er geoffenbart hat.

Was man in N.s Werk aber bitter vermißt, ist ein Sachregister, das den Reichtum des-selben ganz erschließen würde. Vielleicht kann es bei einer zweiten Auflage nachgeholt werden. F. Mußner, Trier

Schlier, Heinrich: Der Brief an die Galater. Übers. u. erkl. 12., neubearb. Aufl. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 287 S. (Kritisch-exeget. Kommentar über das Neue Testament. Begr. von H. A. W. Meyer. 12. Aufl. Abt. 7). Lw. 18,50 DM.

H. Schlier kann seinen bekannten Kommentar zum Galaterbrief in neuer und neu bearbeiteter Auflage vorlegen. „Mein Verständnis der Theologie des Briefes versuchte ich etwas zu verdeutlichen, aber da ich hierbei nichts eigentlich zu ändern brauchte, ist der Kommentar weithin derselbe geblieben“ (aus dem Vorwort zur neuen Auflage). Diese bietet nun auch ein Register griechischer Wörter und ein Sachregister, was die Benutzbarkeit des Kommentars erhöht, und sicher kommt diesem Zweck auch der Umstand zugute, daß der Verlag sich endlich entschlossen hat, den von H. A. W. Meyer einst begründeten „Kritisch-exegetischen Kommentar“, worin Schliers Auslegung des Galaterbriefes den 7. Band darstellt, nicht mehr in gotischer Kursive zu setzen — nur noch für die Übersetzung des Textes ist sie beibehalten, wodurch sich diese gut vom Kommentar abhebt.

Das Werk bedarf keiner weiteren Empfehlung. Die Arbeit am Galaterbrief wird und muß freilich weitergehen und wodurch sie sich von Schliers Auslegung unterscheiden wird, hofft der Rezensent in seinem eigenen kommenden Kommentar da und dort zu zeigen.

F. Mußner, Trier

## SOZIOLOGIE

Weyand, Alfons: Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum. — Münster/Westf.: Aschendorff (1963). 222 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften auf der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Bd. 14.) kart. 17,— DM; geb. 19,— DM.

Die Religionssoziologie, insofern sie den Einfluß gesellschaftlicher Faktoren auf die Religiosität der Menschen untersucht — im Gegensatz zu der klassischen Religionssoziologie, die den Einfluß der Religion auf die gesellschaftlichen Verhältnisse erforscht — hat in den letzten Jahren ein ungewöhnliches Interesse weit über die Fachkreise hinaus gefunden. Man erwartet von ihr eine Erklärung für die (in Stadt und Land) rasch fortschreitende Krise des religiösen Verhaltens, und der Seelsorger hofft, durch sie Mittel an die Hand zu bekommen, mit denen er diese Krise steuern könne. Die Zahl der Veröffentlichungen ist groß. Viele von ihnen bleiben jedoch bei allgemeinen und prinzipiellen Überlegungen stehen oder beschränken sich auf beispielhafte soziologische Tatbestände. Die vorliegende Arbeit ist eine exakte und zugleich umfassende Untersuchung eines Gebietes des Dekanates Marl in Westfalen, das in ungewöhnlicher Schnelligkeit industriell erschlossen und überlagert worden ist. Umfassend ist die Untersuchung insofern, als (im 1. Kap.) alle erkennbaren Faktoren der gesellschaftlichen Wirklichkeit erfaßt werden: Topographie und Entwicklung des Raumes, Bevölkerungsdynamik und -fluktuation, Konfessionsstruktur sowie Familienstand, Berufs- und Altersstruktur der katholischen Bevölkerung, „kurz gesagt, alles, was zum religiösen Leben der Menschen im gegebenen Raum in Beziehung steht“ (9). Dagegen wird nicht die gesamte Religiosität der katholischen Bewohner untersucht, sondern nur drei Formen der religiösen Praxis (2. Kap.): Der Besuch der Sonntagsmesse, die Teilnahme an den Missionspredigten bei der Gebetsmission und die Teilnahme am Sakramentene Empfang bei der Volksmission. Innere religiöse Vorgänge entziehen sich der Forschung von außen, und bewußt hat der Verf. auf das Gesinnungs-Interview, ja auf das Interview überhaupt verzichtet. Die Exaktheit der Arbeit ist augenfällig an den über 100 Tabellen und graphischen Darstellungen zu erkennen und nicht weniger an der sorgfältigen Beschreibung der Zahlen und Zeichen. Hier gebieten die Tatsachen. Es sind z. T. solche, die mit der einfachen unmethodischen Beobachtung nicht erfaßt werden können. So ergibt Tabelle 31, daß in einigen Pfarreien die festgestellte günstige Zahl der Gottesdienstbesucher zu einem hohen Anteil von solchen gebildet wird, die nur gelegentlich zur Kirche gehen, während in anderen Pfarreien bei quantitativ ungünstiger Lage die qualitative Analyse besser ist: Die zur Kirche gehen, gehen fast alle regelmäßig, sie bilden eine feste, konstante Gruppe. Manche Ergebnisse überraschen auch, z. B. daß in der alten Traditionspfarre St. Bartholomäus mit 87,6 Prozent Katholiken der Indifferenzgrad gegenüber der Mischehe fast ebenso groß ist, wie in der Industriepfarre St. Bonifatius mit nur 38,9 Prozent Katholiken (Abbildg. 7, S. 53). „Wenn man den Grad der industriellen Erwerbstätigkeit und die sich dadurch ergebende Kontakthäufigkeit mit Angehörigen anderer Konfessionen als Erklärung der Mischehenhäufigkeit heranzieht, verallgemeinert man voreilig“ (54).

Der letzte Satz gehört schon zu der Deutung, die der Verf. den Zählenergebnissen jeweils zu geben versucht. Er geht dabei mit erstaunlicher Zurückhaltung vor, die keineswegs dem volkstümlichen Vertrauen auf die neue Wissenschaft entspricht. „In keinem Fall jedoch ließen die wiederkehrenden Tendenzen des religiösen Verhaltens eine solche Abhängigkeit erkennen, bei der jede Veränderung der Einflußbereiche auch eine Ver-



änderung der religiösen Praxis bewirkt hätte." (202). Soziologische Gesetzmäßigkeiten haben immer nur einen Wahrscheinlichkeitsgrad, sie müssen in jedem einzelnen Fall überprüft werden. — Wie eine solche Überprüfung zu geschehen hat, wenn sie vollkommen und verwertbar sein soll, kann man an der Arbeit von W. ablesen. — Jedenfalls sind die soziologischen Gesetzmäßigkeiten keine Naturgesetze, vor denen der einzelne Gläubige und der Seelsorger kapitulieren müßten. Andererseits ist es gewiß, daß die religiöse Krise mit einer Krise der gesellschaftlichen Lebensformen zusammenhängt. Man kann sie zu einem Teil bestimmen als „die Nichtbewältigung der veränderten gesellschaftlichen Wirklichkeit seitens des einzelnen vom Glauben her und die Unfähigkeit, das religiöse Leben in den gewandelten Lebensformen adäquat zum Ausdruck zu bringen“ (205).

Diesen Befund muß jeder Seelsorger in Betracht ziehen, um sich angesichts der bedrückenden Entwicklung der religiösen Praxis vor falschen Vorwürfen zu bewahren (Selbstvorwürfen und Vorwürfen den Gläubigen gegenüber), um vielmehr zu einem erbarmungsvollen Verständnis und zu einer größeren Wertschätzung derer zu kommen, die freiwillig — freiwilliger als früher — am kirchlichen Leben teilnehmen.

L. Hofmann, Trier

Bloechlinger, Alex: Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1962). 337 S. Lw. 19,80 DM.

Das Werk wird (wenigstens auf dem Buchumschlag) als „pastoraltheologische Untersuchung“ gekennzeichnet; es bietet jedoch im 1. Teil (33–150) eine ausführliche geschichtliche Entwicklung der Pfarrei und behandelt in vier aufeinanderfolgenden Kapiteln des 2. Teils die Pfarrei als Gemeinschaft vom Kirchenrecht, von der Theologie, von der Liturgie und der Soziologie her, um schließlich in einem 3. Teil (297–318) „pastoraltheologische Schlußfolgerungen“ zu entwickeln.

Die Arbeit hat ihren Wert zunächst als Bericht. Mit erstaunlicher Vollständigkeit ist die zur Geschichte und Gestalt der Pfarrei erschienene Literatur verarbeitet worden. Der Verf. nimmt aber auch kritisch Stellung zu manchen überschwenglichen Theologumenen, die über die Pfarrei entwickelt worden sind. Das Ergebnis der Untersuchung ist bereits im Untertitel — „Über die Form und Möglichkeiten von Lebensgemeinschaften in der Pfarrei“ — angedeutet: Die Pfarrei ist der Ort, in dem Gemeinschaften (in der Mehrzahl) bestehen. Sie werden z. T. vorgefunden als natürliche soziologische Gruppen (z. B. Nachbarschaften), z. T. werden sie als kirchliche Gruppen konstituiert. Daß die Pfarrgemeinschaft als Ganzes eine einzige integrierte Gruppe darstellt, so daß alle Mitglieder der Pfarrei zu einer tragenden Lebensgemeinschaft geworden sind, ist ein Glücksfall — wenn er überhaupt vorkommt. Weder das Kirchenrecht fordert eine solche „Einheits-Pfarrei“, es hält vielmehr die Grenzen offen auch für die tatsächlich nicht integrierten Gemeindemitglieder. Noch läßt sich von der Theologie her erweisen, daß Pfarrei und Gemeinschaft kongruente Größen sind, sich also (in diesem Raum) adäquat decken müßten; denn was von der Gesamtkirche gilt, gilt nicht in gleicher Weise von der (menschlich organisierten) Pfarrei, und der von B. zitierte Satz: „Wie alles Leben in der Kirche von dem einen Christus kommt, so in der Pfarrei alles wahrhaft religiöse Leben von dem einen Pfarrer“ (177), ist ein Beispiel wahrheitswidriger Übertreibung. Mit Recht wendet sich der Verf. auch gegen die Behauptung Schurrs: „Dort wo dieser persönliche Kontakt (mit dem Pfarrer) aufhört, sind die eigentlichen Pfarreigrenzen“ (180). Auch die Liturgie ergibt nicht die abgegrenzte und voll funktionierende Gemeinschaft als wesentlich für die Pfarrei; denn einerseits steht jedem katholischen Christen in jeder Kirche die Teilnahme am Gottesdienst zu, und andererseits sind die Pfarrangehörigen rechtlich nicht verpflichtet, gerade in ihrer Pfarrkirche die Eucharistie mitzufeiern. Die Liturgie „sprengt . . . aus ihrem Wesen heraus alle lokalen Grenzen und Beschränkungen. In diesem Sinn ist Liturgie wesentlich überpfarrellich und bedeutet der Pfarrbann eine Vergewaltigung der Liturgie. Die Gemeinschaft, welche die Liturgie begründet, transzendiert die soziologische und territoriale Ebene“ (232). „Die Liturgie kann v o n s i c h a u s keine lokal beschränkte Gemeinschaft konstituieren.“ (233) Schließlich ist „Pfarrfamilie“ auch kein soziologischer Tatbestand, sondern verkörpert nach einem Wort Rendtorffs nur „einen nach außen und innen gerichteten Appell“, „der mit dem Bewußtsein der mangelnden Realisierung seines Anspruchs durchaus zusammenzugehen vermag.“ (Vgl. 294.)

Der Grundthese des Buches, daß die Masse zergliedert werden müsse in kleine integrierte Gemeinschaften, daß die Vielfalt und der Reichtum an Formen und Möglichkeiten gut, zu große Vereinheitlichung dagegen gefährlich sei, ist zuzustimmen. — nicht nur für den Bereich der Pfarrei, Die Pfarrei als Gesamtes muß ganz gewiß im Blick des Seelsorgers bleiben. Es muß daneben auch die Sorge für den einzelnen bleiben.

Aber diese beiden Aufgaben dürfen nicht alle Kraft verbrauchen (obwohl sie es leicht könnten). Es wird sich lohnen, Zeit und Liebe, oder wenigstens Aufmerksamkeit für die Gruppen in der Pfarrei auszusparen. Jedoch darf nicht verkannt werden, daß der Pfarrei eine spezifische und hervorragende Rolle unter den kirchlichen Gemeinschaften zukommt. In der Behauptung des Verf., daß die Kirche in der Pfarrei nicht anders erscheine wie „in jeder kirchlichen Gemeinschaft“ (201), liegt eine solche Verkennung vor. Die Pfarrei repräsentiert die Bischofskirche und damit die Kirche überhaupt voller und göltiger als irgendeine andere Gruppe. Darum ist auch der Vorschlag kritisch zu betrachten, nach dem statt einer Aufteilung der Pfarreien mehrere Kulträume in dem einen Pfarrgebiet geschaffen werden sollen zugunsten von „Quartieren und Gemeinschaften“ (317). Mit der Auffassung der Pfarrei als eines Großraumes, der für viele und vielartige Gemeinschaften Raum läßt, verträgt sich schlecht die Forderung, daß die Pfarreien soziologisch möglichst einheitlich umschrieben werden sollen (264 f.). Ein soziologischer „Mischwald“ dürfte lebendiger und stabiler sein als eine soziologische „Einheits-Gemeinde“.

L. Hofmann, Trier

## PÄDAGOGIK — KATECHETIK — LITURGIK

Pohlmann, Constantin: Verkündigung an die Jugend. — Düsseldorf: Verlag Haus Altenberg 1963. 200 S. Ppbck. 12,50 DM.

Die materialkerygmatische Neubesinnung der letzten Jahrzehnte hat im Zusammenhang mit der an Umfang und Intensität zunehmenden Kritik an der Predigt („Predigtkrise“ im katholischen und evangelischen Raum) zu einer Neuorientierung der Verkündigung geführt. Wer die Würzburger Tagungen der Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker Deutschlands miterlebt hat oder wenigstens die ausführlichen Tagungsberichte studiert, hat keinen Zweifel daran, daß es sich um einen wirklichen Aufbruch handelt.

Eine wertvolle Frucht dieser homiletischen Erneuerung liegt in Pohlmanns „Verkündigung an die Jugend“ vor. Der Autor, selbst Teilnehmer und Mitarbeiter der obengenannten Tagungen, kennt in gleich guter Weise die neuere homiletische und pädagogische Literatur wie auch die Jugend selbst aus eigenem religionspädagogischem Bemühen. Er schildert zunächst die Verkündigungssituation der heutigen Jugend, beschreibt Ziel und Aufgabe der Verkündigung an die Jugend, zeigt ihre Ausrichtung, ihre Schwerpunkte und Akzente und schließt mit einer Besinnung über den Verkündiger selbst.

Wenn auch die allgemeinen verkündigungstheologischen Überlegungen einen beachtlichen Raum einnehmen, so dienen sie doch nur zur Grundlegung jener Bezüge, Besonderheiten und Forderungen, die sich für die spezielle Verkündigung an die Jugend ergeben. Gerade der vielbeschäftigte „Praktiker“ sollte sich die Zeit nehmen, diese gut fundierten und umsichtigen Ausführungen zu studieren. Die Frucht dieses Studiums werden mannigfaltige, höchst praktische Folgerungen und Verhaltensweisen im Vorgang der Verkündigung an die Jugend sein.

A. Adam, Mainz

Babin, Pierre: Die Glaubenskrise der Jugend. Eine religionspsychologische Untersuchung und pädagogische Wegweisung. (Aus dem Franz. übers. von N. Rocholl.) — Trier: Paulinus-Verlag 1963, 228 S. Kart. 9,80 DM.

Im deutschen Sprachraum herrscht kein Überangebot an Literatur, die helfen will, die Glaubensnot der heutigen Jugend zu erkennen und zu meistern. So wird mancher erwartungsvoll nach einer entsprechenden „religionspsychologischen Untersuchung und pädagogischen Wegweisung“ greifen.

Die vorliegende beschreibt zunächst die objektiven und subjektiven Elemente des Glaubensaktes: sie mustert kritisch die „Zeichen“ durch, die Glauben wecken und vertiefen sollen, ihn aber (dem Jugendlichen) faktisch oft erschweren; als „subjektive Dispositionen des Jugendlichen für den Glaubensakt“ (S. 26) wertet sie sein Gefühl für das Heilige, sein sittliches Streben und sein Heilsbedürfnis. Sie übersieht jedoch nicht, daß diese naturhaften Strebungen im Jugendlichen „fundamental zweideutig“ (S. 34 ff. passim) sind und oft nicht über eine immanente Erfüllung hinausdrängen.

Sodann untersucht die Studie die beiden möglichen Verhaltensweisen des Jugendlichen zum Glauben, die Bekehrung und den Abfall; sie glaubt, daß beide ausdrücklich und einmalig einschlußweise und in kleinen Schritten sowie als Bestätigung einer Situation (Milieu, Beruf, Leid, Ehe) geschehen können.

In einem dritten Ansatz überschaut Babin's Untersuchung jene Etappen des Glaubensweges, die reifungspsychologisch bedingt sind: den „nachahmenden“ Glauben des Kleinkindes (S. 62-64), die „Anpassung“ im reifen Kindesalter (S. 64-66), „Mißtrauen und erste Zweifel in der Vorpubertät“ (S. 67-75), den „Überschwang der natürlichen Religiosität und

der Triebe" in der Pubertätszeit (S. 75-84), die „Wiederinfragestellung" des Glaubenslebens und seine allmähliche Festigung in der reiferen Jugend (S. 84-103). Dabei bietet die Studie eine hochinteressante Statistik über die Einwendungen gegen den Glauben, denen Jugendliche besonders zugänglich sind (S. 91).

Das Kernstück ihres psychologischen Teils ist jedoch zweifellos dessen 4. Kapitel: „Die Jugend von heute" (S. 105-138). Es sieht Denken und Handeln heutiger Jugendlicher vor allem von vier Gegebenheiten bestimmt: von ihrer jähen Öffnung für unbegrenzte Perspektiven, ihrer tiefgreifenden Entwurzelung, ihrem vitalen und mundanen Überschwang und ihrem Drang nach Sozialisation. Es wertet jedoch keine der beschriebenen triebhaften Äußerungen, weder Ichsucht noch Vermassungstendenzen, weder den rhythmischen noch den motorischen Drang negativ.

Aus diesen Erhebungen und Erhellungen der heutigen jugendlichen Glaubenssituation zieht die Studie sodann religionspädagogische Schlußfolgerungen.

Vom „Erzieher für die Jugend von heute" fordert sie Schaffung einer erzieherischen Atmosphäre, die den Jugendlichen stärkt, indem sie ihm Vertrauen entgegenbringt und mehr durch Sein als durch Worte überzeugt.

Eine zeitgerechte (religiöse) Erziehung denkt sich die Studie Babins als dem Weltgefühl heutiger Jugend entsprechend; sie kennzeichnet es als Drang nach wertschöpferischer Freiheit, waches Bewußtsein für die sozialen und weltweiten Realitäten und lebhaft empfindsamkeit für die menschlichen Wirklichkeiten und die zeitlichen Werte (S. 170). Als Aspekte einer entsprechend eingestellten Glaubensunterweisung benennt sie „Glaube und positive Liebe", „Ascese und Tod", „Opfer und Dienst" (S. 182 f.). Alle diese Tendenzen der Katechese sollten sich aus dem Ostermysterium und den eschatologischen Hoffnungen speisen. Neben solcher Katechese „für das Leben" im allgemeinen fordert die Studie eine für die je persönliche Berufung. — Babins Werk ist in allen Teilen von einem kosmischen Optimismus getragen. Er mißt einer (erneuerten) Kirche die entscheidende Rolle bei der Christifikation von Zeit und Welt zu (vgl. bes. S. 15, 15, 225) und ist deutlich von Gedanken Teilhards de Chardin inspiriert (vgl. bes. S. 10, 12, 30, 65, 174, 181). Welt und Leben, Gott und Glaube stehen für ihn in unauflöslicher Beziehung (vgl. bes. S. 8, 12, 130, 207). So ist auch seine Sicht der Jugend und ihrer Grundhaltungen durchaus positiv und optimistisch (vgl. bes. S. 36 f., 61, 76, 105, 109, 132, 145, 150).

Eben diese Tendenz wird in einem kritischen Leser freilich öfter die Frage aufsteigen lassen, ob dem Werk auch genügend „Erdenschwere" eigen und ob seine „pädagogische Wegweisung" nicht allzu global sei. Ein deutscher Leser sähe überhaupt eine Untersuchung, die sich eigens auf Beobachtungen und Umfragen beruft (S. 11), gern exakter gearbeitet und noch mehr statistisch fundiert. Die Weise, wie die Studie Schriftworte und -geschehnisse „einsetzt", wird ihm bisweilen als exegetische Überstrapazierung erscheinen (vgl. bes. S. 43, 84, 198, 211). Die einleitende Definition des Jugendalters als einer Übergangsphase „zwischen den beiden religiös gesicherten Weiten der Kindheit und des Erwachsenen" (S. 15) bedarf mindestens der Differenzierung.

Babins Studie ist lebendig und anschaulich geschrieben und birgt eine Fülle blitzgescheller Einzeleinsichten. Leider wirkt sich ihre Herkunft nicht nur positiv aus: der Übersetzer hat manche „Französismen" beibehalten (vgl. S. 41, 59, 118, 129, 158, 167, 199, 201, 213, 218, 220). Besonders unzutreffend erscheint die Übersetzung „eine Katechese" (S. 193 ff. passim). Verwunderlich ist der Bindestrich bei Jesus-Christus (S. 144 ff. passim). Die häufig ungenaue Fundortbezeichnung (z. B. S. 55, 70, 120, 174) stört. Bedauerlich ist auch, daß nur selten auf die deutschen Übersetzungen zitierter französischer Werke (vgl. S. 34, 66, 101, 129) verwiesen wird. Überhaupt ist die Studie deutschen Verhältnissen nicht angepaßt (vgl. z. B.: „Teenager"-Zeitschriften S. 169). Einschlägige deutsche Literatur (z. B. zu S. 185: G. Moser; S. 187: L. Boros; S. 188 u. ö: E. Ell; S. 191 u. ö: K. Erlinghagen) führt die Übersetzung nicht über das im Original verwertete Maß hinaus an. Auf S. 45 und 178 fehlen dem Rezensenten Druckfehler auf.

Er empfiehlt trotz dieser Kritik die Studie allen Katecheten angelegentlich; ihre Lektüre dürfte ihnen manche Einsicht vermitteln und sie trösten. Den „reinen" Wissenschaftler dagegen kann sie nur teilweise befriedigen.

W. Nastalnczyk, Mainz

Golubiew, Antoni: Briefe an Freund Jan. Wenn man beten will. (Aus dem Polnischen übers. v. E. Eckert und O. Karrer). — München: Ars sacra-Verlag 1963. 256 S. Lw. 14,20 DM.

An Handreichungen für die Einübung in christliches und geistliches Leben fehlt es heute nicht. Die vorliegende nimmt aus zwei Gründen eine besondere Stellung unter ihnen ein:

Sie stammt aus dem jetzigen Polen, und ihr Verfasser ist Familienvater, Künstler und Philosoph. Den Erwartungen, die es deshalb weckt, wird das Buch voll gerecht.

Seine kurzen Betrachtungen (je ca. 3-5 S.) gruppierten sich zwar nur um die Anrufung und die ersten drei Bitten des Vaterunsers; aber sie sprechen ganz die Sprache des heutigen und „dortigen“ Menschen, der um Gott und Glauben ringen will und muß: Sie setzen bei seinen Lebenswirklichkeiten, bei Kriegserleben und Aufbaufreude, bei Lebenslust und Zukunftsängsten an (vgl. bes. S. 8-11). Sie sehen auch im wenig oder gar nicht Gläubigen den Bruder, der andern glauben helfen kann (S. 9, 13). Sie gehen unmittelbar und selbstverständlich auf Gott zu (vgl. S. 14), ohne seine Verborgenheit und Verdunklung durch die Abenteuer heutigen Lebens zu beschönigen (vgl. S. 23, 26-31). Sie zielen eine volle Hingabe an den Vatergott an (vgl. S. 41 f., 67-70, 75-79, 114-126, 147-150); zugleich aber sind sie von starker Weltliebe durchdrungen, die jedoch nicht barock, sondern neuzeitlich nüchtern (vgl. S. 52-57, 135-140, 168-199) und spirituell (vgl. S. 98-102, 200-242) ist. Sie wissen sowohl vom berechtigten Anspruch Gottes (vgl. bes. S. 19-25) und von den mitmenschlichen Möglichkeiten und Pflichten (vgl. S. 127-129, 141-146) wie von der Freiheit und Würde des einzelnen (vgl. S. 130-134, 243-253) zu künden. Die drei letzten Sätze dieses Buches spiegeln seine Weite und Tiefe: „Es gibt kein Gebiet, in welchem die Liebe zu Gott und zum Menschen nichts zu tun hätte. Und diese Liebe kommt vom Vater. Um sie müssen wir beten“ (S. 253).

Das Buch empfiehlt sich also zur geistlichen Weckung eines strebenden Jugendlichen ebenso wie als Anregung für die spirituell-ästhetische Führung Anspruchsvoller, nicht zuletzt wegen seiner sprachlichen Durchsichtigkeit und Schönheit und ansprechenden drucktechnischen Gestaltung.

Bedenken weckt lediglich der allzu anspruchslöse und vieldeutige Titel; und der Satz des Vorwortes, es liege mit diesem Buch so etwas wie eine moderne „Nachfolge Christi“ vor, ist vielleicht doch zu anspruchsvoll.

W. Nastalczyk, Mainz

Rodewyk, Adolf SJ: Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum. — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1963. 227 S., Lw., 14,80 DM.

Die dämonische Besessenheit gehört zu den vergessenen, ja gelegneten Lebenswirklichkeiten. R.s Studie ist die erste zusammenfassende deutschsprachige Darstellung darüber seit langer Zeit. Sie bezeichnet sich bescheiden als Kommentar zum entsprechenden Kapitel des Rituale Romanum (5 f.), bietet jedoch erheblich mehr. Sprache und Stil des Verfassers sind allgemeinverständlich (vgl. z. B. 115), wiewohl ihm alle einschlägigen und angrenzenden Sachbereiche und Termini sichtlich vertraut sind (vgl. 107).

Seine Ausführungen über die Theologie und Geschichte der Besessenheit sowie deren Wesensmerkmale (in Abgrenzung von physischen und seelischen Erkrankungen und parapsychologischen Phänomenen) beschließt R. mit den Feststellungen: Das Wesen der Besessenheit ist, daß „der Teufel vom Körper eines Menschen Besitz ergreift und so über ihn verfügt, als sei es sein eigener“ (22). „In der Besessenheit kommt all das vor, was zum Bereich der Parapsychologie gehört“, ferner „aus dem Gebiet der Psychologie“ hypnotische Zustände, eigentliche Trancen, Lähmungen, Schwellungen, Veränderungen der Haut, Halluzinationen, Zwangsvorstellungen und -handlungen, an spezifisch religiösen Reaktionen das Verhalten gegenüber dem Exorzismus und allem Geweihten. Auffallend ist dabei die Summierung, Spontaneität, Vitalität und Impulsivität dieser Phänomene (107). Im Anschluß daran bietet der Verf. Hilfen zur Diagnose und Therapie der Besessenheit, insbes. Verhaltensbeschreibungen und -normen der beteiligten Personen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis schließt die Studie ab.

Besonders interessant sind R.s Ausführungen über „Teufelspredigten“ (Christozentrik der Heilsgeschichte als Anlaß der Engelsünde: 141, 178 f.) und die Besessenheit als Strafe für die Teufel (185-187, 201).

Im allgemeinen ist der Verf. behutsam und kritisch (vgl. z. B. 171, 183-185, 206 f.). Einzelne seiner Ausführungen rufen aber Fragen, ja Skepsis hervor: R. berichtet auch langvergangene und (wohl nur) legendenhaft bezeugte Fälle von Besessenheit als Fakten (vgl. 110 f., 121, 136-138). Er stellt Maria und Michael als solche vor, die Teufeln den Befehl zum Ausfahren erteilen (118 f.). Gestufte Ordnungen, „Chöre“ der Engel sind für ihn selbstverständlich (122). „Als Grund für die Besessenheit“ ist nach R. „an erster Stelle persönliche Schuld zu nennen“ (123). Er gibt die Ansicht weiter, daß sich „Maria Opferseelen ausgesucht habe, die eine Besessenheit auf sich nahmen“ (136) und ist davon überzeugt, daß Heilige die Besessenheit als Strafe über Sünder verhängt haben (136-138). Die Skepsis eines Bischofs gegenüber einer vermuteten Besessenheit bezeichnet R. als „mangelnden Glauben“ (152). Es klingt, als sei auch seiner Ansicht nach der „Rosenkranz das vornehmste Gebet“ (181). „Mit Zähneknirschen und mit vor Wut geballten Fäusten“ wird

sich ein Teufel nach R.s Darstellung zum Ausfahren bequemen (108, vgl. 175). R. neigt offensichtlich dazu, das „schreckliche Geschehen“ der jüngsten Vergangenheit auf direkt dämonischen Einfluß zurückzuführen (215).

Derartige Einzelbedenken — berechnete oder aus mangelndem Glauben und fehlendem Wissen erwachsene — wollen und können aber die grundsätzliche Bedeutung der Studie R.s nicht in Frage stellen, sondern lediglich andeuten: R. hätte besser in mehr thetischer als in rein apodiktischer Sprache geschrieben.

Seelsorgern und Ärzten, besonders in größeren Kliniken tätigen, Religionslehrern und Jugendführern kann die Studie zu informativen und apologetischen Zwecken angelegentlich empfohlen werden, zumal sie im Preis erschwinglich ist.

W. Nastainczyk, Mainz

## KIRCHENRECHT

Metz, René: Das Kirchenrecht. Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. In verantwortlicher Zusammenarbeit mit deutschen und französischen Autoren herausgegeben von P. Johannes Hirschmann SJ. XII, Reihe: Bau und Gefüge der Kirche, 1. Band. — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1963. 144 S. Kart. 4,50 DM.

Der Straßburger Kanonist, der bisher vor allem durch gediegene rechtshistorische Untersuchungen bekannt war, legt in diesem Bändchen der für weitere Kreise berechneten Enzyklopädie „Christ in der Welt“ einen systematischen Überblick über das geltende kanonische Recht vor.

In der „Grundlegung“ sucht Metz die Daseinsberechtigung und Eigenständigkeit des Rechts in der Kirche zu erweisen. Hier hätten m. E. die Fundamente tiefer gelegt werden müssen; denn auch in manchen geistlichen Kreisen spukt die protestantische Auffassung von der Äußerlichkeit des kanonischen Rechts. Die Begründung des kanonischen Rechts muß aus der Christologie, der Menschwerdung des Gottessohnes, erfolgen, wenn man dieses Recht nicht nur als mehr oder weniger zweckmäßige Hülle und Verbandsordnung, sondern als Wesensausdruck der sichtbaren Kirche Christi verstehen lassen will. Der erste Teil des Werkes behandelt die kirchlichen Rechtsnormen. Er vermittelt einen guten Überblick über Wesen und Entstehung der kirchlichen Gesetze. Wenn auch die Bischofskonferenzen (noch?) keine gesetzgebende Gewalt besitzen, hätten sie m. E. doch eine eingehendere Erörterung verdient (S. 28). In der gegenwärtigen Gestalt sind sie jedenfalls kein Ersatz für ein Provinzial- oder Plenarkonzil. Den Grundsatz der Nichtrückwirkung (S. 43) möchte ich nicht zu den grundlegenden Eigenschaften der kirchlichen Gesetze zählen. Metz selbst bringt ja die (nicht ganz seltenen) Ausnahmen zur Sprache. Der zweite Teil des Buches behandelt in eigenartiger Systematik die einzelnen Sachgebiete des kanonischen Rechts. Die Aufgliederung der Kirchenglieder in drei statt in zwei Stände (S. 66) ist zwar vielfach üblich, unterliegt jedoch gewissen Bedenken. Auf hohem Niveau stehen die Ausführungen des Verfassers über das Verhältnis von Staat und Kirche (S. 112 ff.).

Im ganzen ist der Versuch, das riesige Material geordnet und verständlich vorzulegen, durchaus gelungen. Die Kürze, die der Raumansatz Metz abzwängt, erklärt manche Vereinfachungen. Da in der XII. Reihe der Enzyklopädie noch eine Anzahl kirchenrechtlicher Materien behandelt werden sollen, wäre es vielleicht geraten gewesen, die betreffenden Gegenstände in dem vorliegenden Bande durch Verweisung zu erledigen. Metz geht auch immer wieder auf deutsche Eigentümlichkeiten ein (z. B. S. 89, 97). Die Literaturhinweise sind für deutsche Leser berechnet. Die Übersetzung ist im allgemeinen wortgetreu, flüssig und terminologisch einwandfrei. Die Darstellung ist frisch und lebendig. Ein Sachregister erleichtert die Benutzung. Da der Verfasser die neueste Rechtsentwicklung und auch die Praxis berücksichtigt, eignet seiner Schrift hohe Aktualität.

G. May, Mainz

Neumann, Johannes: Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. — Meitingen: Kyrios-Verlag 1963. XVI, 132 S. Kart. 18,— DM; Subskr.-Pr. 16,— DM.

Neumann legt seine Dissertation für den Dr. iur. can. an der Kanonistischen Sektion der Theologischen Fakultät der Universität München im Druck vor. Es ist ein besonderes Anliegen von Klaus Mörsdorf, der das Thema gestellt und die Arbeit betreut hat, die Verknüpfung von sakramentalem Geschehen und rechtlicher Gewalt in der Kirche zu untersuchen und zu begründen. Diesem Ziel dient auch die vorliegende Arbeit.



Neumann hat sich sehr sorgfältig in die neutestamentlichen Probleme, die mit seinem Thema verknüpft sind, eingearbeitet. Die Zeiten sind vorbei, in denen andere theologische Disziplinen die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese der Heiligen Schrift glaubten vernachlässigen zu können. Auf Grund sehr präziser Untersuchung kommt Neumann zu dem Ergebnis, daß nach Apg 8, 14-17 niemand anderer als die „Zwölf“ den Geist geben konnten. Die durch die Handauflegung der Apostel gewirkte Gabe des Hl. Geistes aufbaut die Gemeinde. Weil die Kraft des Hl. Geistes nicht zuerst und nicht allein dem Heil des Individuums dient, sondern bedeutsam ist für die ganze Gemeinde, war die Austellung dieser Gabe das Recht der Apostel.

Bei der weiteren geschichtlichen Darstellung unterläuft dem Verfasser freilich der Schnitzer, eine gefälschte Stelle aus Pseudo-Isidor (Ep. Urbani I c. 10, nicht c. 7, vgl. Ed. Hinschius p. 146) zu verwenden (S. 51, 61); das ist unzulässig. S. 69 A. 164 sind ihm dieserhalb offenbar selbst Bedenken gekommen; dort handelt es sich um die Verwertung von Zitaten der pseudo-isidorischen Päpste Eusebius und Miltiades. Diese Bedenken lassen sich durch einen Hinweis auf alte Traditionen nicht beheben.

Nach Cyprian ist die Zugehörigkeit zur Kirche nicht nur eine äußere Vorbedingung zum Heil, sondern erst und nur durch die Zugehörigkeit zur Kirche wird dem Glaubenden Heil zuteil. Diese heilwirkende Kirchenzugehörigkeit wird hergestellt durch die Handauflegung, die nur der Bischof geben kann und die rechtliche, empirische Folgen hat. Die Handauflegung, das Unterpfand der Einheit, bewirkt die Gemeinschaft mit der Kirche.

In der lateinischen Kirche des 3. Jahrhunderts besteht die christliche Initiation aus der Taufe im Namen der Dreifaltigkeit und der abschließenden Geistmittelung durch die bischöfliche Handauflegung, die von der Taufe getrennt gespendet werden kann. Erst die Handauflegung des Bischofs vollendet die Initiation, nimmt kraft göttlicher Vollmacht in die Kirche auf und gibt dadurch den Hl. Geist, den man nur haben kann, wenn man in der rechten Kirche ist. Der Bischof wird dabei als der einzig beauftragte Repräsentant der Gemeinde angesehen. Nur er kann im Namen der Kirche die Neugetauften in die Gemeinschaft der Gläubigen aufnehmen.

Nach der dem Hippolyt von Rom zugeschriebenen Apostolischen Überlieferung, die uns Liturgie und Disziplin der römischen Gemeinde an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert zeigt, nimmt der Bischof, und er allein, die Handauflegung vor, welche die Aufnahme in die Gemeinde abschließt und die Fülle des Hl. Geistes schenkt. Er besiegelt die Stirnen derer, die getauft und vom Hl. Geist geheiligt sind.

Ebenso ist nach der Didaskalia und damit für die syrische Kirche des beginnenden 3. Jahrhunderts die geistvermittelnde Handauflegung eines der wesentlichen liturgischen Rechte des Bischofs. Eine andere Entwicklung nahm der Osten. Dort wurde die Materie der Firmung eine andere: An die Stelle der Handauflegung trat als geistvermittelnder Ritus nach und nach die Olsalbung. Sie konnte auch vom Priester vorgenommen werden. Der die Taufe spendende Priester vollzog anschließend auch die Firmung der Täuflinge. Recht und Praxis der Ostkirchen anerkannten den Priester als den regelmäßigen Spender der Firmung neben den Bischöfen.

Der erste sichere Zeuge für eine Firmsalbung im Abendland ist Papst Innozenz I. († 417). Nach ihm dürfen allein die Bischöfe die Getauften bezeichnen, weil sie allein ihnen durch die *consignatio* den Hl. Geist verleihen können. In der Zeit nach Innozenz I. hat sich die Salbung als zur Firmung gehöriger Ritus im Abendland allgemein und endgültig durchgesetzt. Wie die Handauflegung ist sie in der Regel Vorrecht des Bischofs. In einigen Gebieten hat sich aber die Gewohnheit ausgebildet, daß auch Priester die Salbung und Handauflegung im Anschluß an die Taufe vornehmen. Synoden versuchten mehrfach, die Spendung der Firmung durch Priester und Chorbischöfe zu unterbinden. Bis ins 15. Jahrhundert haben im Abendland vereinzelt Priester die Firmung gespendet.

Der Wert der Untersuchung Neumanns liegt in der konsequent festgehaltenen ekklesiologischen Sicht von Firmung und Firmspender. Neue Ergebnisse werden wohl kaum zutage gefördert, aber das Bekannte wird richtig gesehen und neu dargestellt.

G. May, Mainz

Siepen, Karl CSSR: Vermögensrecht der klösterlichen Verbände. — Paderborn: Schöningh-Verlag 1963. XI, 399 S. Kart. 44,— DM.

Das von Siepen vorgelegte Werk faßt die Normen des Vermögensrechtes der klösterlichen Verbände, die aus dem allgemeinen kirchlichen Vermögensrecht und dem Ordensrecht zu erarbeiten waren, zusammen. Dabei wurden die vermögensrechtlichen Fragen, die sich aus der Begegnung der Klöster mit der staatlichen Rechtsordnung ergeben, einbezogen. Der Plan des Verfassers, das Vermögensrecht „möglichst erschöpfend und möglichst praktisch“ zu behandeln, ist in vollem Maße gelungen.

Siepens Werk ist eine Dissertation der Kanonistischen Sektion in der Theologischen Fakultät München, die unter der Anleitung des führenden Ordensrechtlers Audomar Scheuermann entstanden ist. Das Werk geht aber weit über den Rahmen durchschnittlicher Dissertationen hinaus; es stellt eine ausgezeichnete Leistung dar.

Am Anfang steht ein geschichtlicher Überblick zum klösterlichen Vermögensrecht (S. 5-72). Hier sind jene Bestimmungen des Konzils von Chalzedon erwähnenswert, welche die Klöster und Mönche dem Ortsbischof unterstellten und die Veräußerung von Klostervermögen von seiner Zustimmung abhängig machten. Im ganzen zeichnet sich der geschichtliche Abriss durch Übersichtlichkeit, Straffheit und Prägnanz aus.

Das Corpus des Buches bildet die Darstellung des geltenden Vermögensrechtes der klösterlichen Verbände. Der erste Teil untersucht die Vermögensfähigkeit der klösterlichen Verbände, der zweite Teil den Erwerb von Klostervermögen, im dritten Teil legt der Verfasser die Verwaltung des Klostervermögens dar, im vierten Teil behandelt er die Mitgift, im fünften Teil das persönliche Vermögen und die vermögensrechtlichen Verhältnisse der Ordensleute, im sechsten Teil die Problematik der Rechtsfähigkeit der klösterlichen Verbände im Gebiet des BGB.

Oft muß der Verfasser auf die Diskrepanz zwischen kirchlichem und staatlichem Recht in der Behandlung der klösterlichen Verbände hinweisen. Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen Siepens zu der Frage der Arbeitserträge von Mitgliedern klösterlicher Verbände (S. 109-119). Die einzelne Ordensperson steht nicht in einem Arbeitsverhältnis zum Kloster. Arbeitseinkommen ist stets Verbandseinkommen. Arbeitsrechtliche Vorstellungen aus dem weltlichen Bereich werden den besonderen Verhältnissen geistlicher Gemeinschaften, wie es die klösterlichen Verbände sind, nicht gerecht. Zu welchen Folgen allerdings die restlose Anerkennung des Ordensrechtes im bürgerlichen Rechtsverkehr führen könnte, zeigen beispielsweise die Ausführungen des Verfassers auf S. 200. Leider zu knapp, aber deswegen nicht weniger beachtlich sind die Bemerkungen Siepens zur Besteuerung der klösterlichen Verbände (S. 210 ff.). Die Rechtsformen des bürgerlichen Rechts, unter denen klösterliche Niederlassungen heute in Deutschland am Rechtsverkehr teilnehmen, werden der Eigenart der klösterlichen Verbände nicht gerecht. Siepen fordert daher die Anerkennung ihrer Rechtsfähigkeit ohne die bürgerlich-rechtlichen Hilfskonstruktionen. Der größte Teil der klösterlichen Gemeinschaften und ihrer Niederlassungen ist im staatlichen Bereich überhaupt nicht rechtsfähig, da sie sich nicht gern dazu bereit finden, sich nach der Vorschrift des bürgerlichen Rechts zu organisieren. Das Ideal sieht der Verfasser wohl in der bayerischen Praxis, nach der klösterliche Verbände als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt werden können. In jedem Falle ist Siepen zuzustimmen, daß die vom Privatrecht zur Verfügung gestellten Rechtsfiguren gar nicht oder nur annähernd mit der ordensrechtlichen Gestaltungsform in Einklang zu bringen sind.

Im ganzen ist die Untersuchung Siepens ein Muster an Klarheit und rechtlicher Durchdringung. Die Sprache ist nüchtern und echt juristisch. Da es dem Verfasser auf Vollständigkeit ankam, sind selbstverständlich große Partien des Buches einfach Referat, aber, das sei eigens angemerkt, stets präzises, umsichtiges und auf den neuesten Stand der Gesetzgebung, Rechtsprechung und Lehre gebrachtes Referat. Der Verfasser berichtet nicht nur, sondern nimmt kritisch Stellung; seine Stellungnahme ist immer wohlbegründet.

Natürlich kann man an manchen Stellen anderer Meinung sein. Das gilt z. B. für das auf S. 223 A. 4 Gesagte. M. E. sprechen gegen den Vermögensverzicht des Postulanten womöglich noch stärkere Gründe als des Novizen. Zu der Frage der Amortisationsgesetze verweise ich meinen Aufsatz im AfKR 129 (1959-1960) 9-43. Der Verfasser ist zu seiner Leistung zu beglückwünschen. Sie wird den klösterlichen Verbänden in Deutschland hochwillkommen und bald unentbehrlich sein. G. May, Mainz.

Schüller, Bruno SJ: Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie (Analecta Gregoriana Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita Vol. 128, Series Facultatis Theologicae: sectio B, n. 42). — Rom: Verlagstuchhandlung der Päpstlichen Gregorianischen Universität 1963, XII, 377 S., kart. 8°, L. 4000.

Die Frage der Rechtsbegründung ist in den letzten Jahrzehnten vielfach behandelt worden. Die Impulse, sich mit ihr zu befassen, gingen nicht selten von der politischen Praxis aus. Hier tauchten Probleme auf, wie z. B. die Ausrüstung der Streitkräfte mit Atomwaffen, die religiös und ethisch und auch rechtlich bewältigt werden wollten. Dabei zeigte sich, daß der oft unkritisch erhobene Ruf nach politischer Zusammenarbeit der Christen verschiedener Konfession in der Praxis auf erhebliche Schwierigkeiten stößt, weil diese Praxis eben von religiös-ethischen Überzeugungen bestimmt ist, die erheblich auseinandergehen. Der Gegensatz zeigt sich namentlich in der Frage der

Rechtsbegründung. Die zum Teil leidenschaftliche Ablehnung des „katholischen“ Naturrechts durch fast die gesamte protestantische Theologie ist bekannt. Schüller hat in seinem verdienstlichen Buch alle vordergründigen Gegensätze zwischen katholischer und protestantischer Rechtsbegründung durchstoßen und den theologischen Hintergrund aufgedeckt. Ihm ist zuzustimmen, wenn er erklärt, daß die Entscheidung über das Verhältnis von Vernunft und Glaube, Theologie und Philosophie, Gnaden- und Naturordnung der Entscheidung über das Ja oder Nein zum Naturrecht präjudiziert.

Im ersten Teil seiner Schrift stellt Schüller an ausgewählten, repräsentativen Autoren die Auffassung von Rechtfertigung und Recht in der heutigen reformatorischen Theologie dar. Karl Barth hat als erster die christologische Begründung des Rechts vorge tragen, Jacques Ellul und Ernst Wolf haben sie weiterentwickelt. Trotz seiner Ablehnung des Naturrechtes muß sich Barth den Nachweis gefallen lassen, daß er in seinen politischen Schriften Positionen bezogen hat, die ein recht verstandenes Naturrecht voraussetzen. Eine andere Auffassung hat er jedoch in seiner Dogmatik. Die katholische Lehre gibt Barth teilweise mißverständlich, teilweise falsch wieder. Seine Polemik trifft daher nicht diese, sondern den Pelagianismus. Die Unterscheidung Elluls zwischen Naturrecht als Phänomen und als Philosophie ermöglicht eine differenziertere und sachgemäßere Beurteilung des Naturrechts. Aber auch bei ihm begegnen folgenschwere Mißverständnisse der katholischen Lehre. Ernst Wolf bleibt wie Ellul in der Voreingenommenheit gegen alle Metaphysik befangen. So hat er keine Möglichkeit, sich der Geltung des natürlichen Rechtsbegriffes zu vergewissern. Für Wolf, den lutherischen Theologen, ist die Rechtfertigungslehre Mitte und Grenze reformatorischer Theologie. Die Grundaussage der theologischen Anthropologie lautet: Der Mensch wird gerechtfertigt durch Glauben allein. Der Theologie ist es verboten, sich in irgendeiner Form auf eine Philosophie zu stützen. In Wirklichkeit kommt auch Wolf nicht ohne die Philosophie aus, nur ist es nicht die philosophia perennis, sondern der Kritizismus Kants.

Der kurze zweite Teil des Buches (S. 323—364) gibt einen selbständigen systematischen Aufbau unter dem Titel: Rechtfertigung und Recht im Rahmen katholischer Theologie. Der Verfasser zeigt die theologische Anthropologie als Ansatzpunkt einer Rechtstheologie auf. Das Recht ist eine Daselnsbestimmtheit des homo viator. Gottes Recht auf den Menschen stattet diesen gegenüber allen anderen seinesgleichen mit „Ansprüchen“ oder „Rechten“ aus. Gott hat zuerst und vor allem ein Recht auf den Menschen, aber gerade deswegen haben die Menschen auch Rechte voreinander. Die Menschen anerkennen das als Forderung an sie ergehende Herrscherrecht Gottes, indem sie einander im Recht lassen oder sich ihr Recht geben. Nun ist Gottes Recht auf die Menschen das Recht Jesu Christi. Also ist das menschliche Recht eine Weise, wie Christus bis zu seiner Parusie sein Herrscherrecht über die Menschen in ihrer natürlichen Existenz geltend macht. In dieser Weise sucht Schüller das Naturrecht und Christus zu verknüpfen.

Das Buch ist vorbildlich für die Weise, wie ein ersprießliches Gespräch mit der protestantischen Theologie geführt werden muß: aus gründlicher Kenntnis der eigenen Lehre und der Stellung des Partners sowie mit solidem philosophischem Rüstzeug. Die Art, in der sich Schüller in das Schrifttum der protestantischen Autoren hineinlesen und — bei der Uneinheitlichkeit der Begrifflichkeit besonders wichtig — eingefühlt hat, ist bewundernswert. Das Buch ist außerordentlich lebendig, ja fesselnd geschrieben. Druckfehler sind, im Gegensatz zu manchen anderen in Rom erfolgenden Veröffentlichungen in deutscher Sprache, nicht zahlreich. Man kann auf die Antwort von protestantischer Seite gespannt sein.

G. May, Mainz

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

---

- Bouyer, L.: Dictionnaire théologique. — Tournai: Desclée & Co. 1963. 700 S. Lw. 170 FB.  
Lactantius: Divinae Institutiones. 5. Buch. Hrsg. u. erl. v. H. Hross. — München: Kösel-Verl. 1963. (Hunmanitas christiana, Lat. Reihe, Bd. II) 128 S. Hlw. 4,80 DM.  
Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. v. M. Buchberger. 2. völlig neu bearb. Aufl. Unter d. Protektorat v. M. Buchberger u. H. Schäufele hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner. Bd. VIII: Palermo bis Roloff. XII S., 1360 Sp., 9 Karten, 1 Bildt. — Freiburg: Herder 1963. Lw. 88,— DM; Hldr. 98,— DM.

## KIRCHENGESCHICHTE

- Pilz, Walter: Bernward Bischof und Künstler. — Hildesheim: Bernward-Verl. 1962. 94 S. kart. 4,40 DM.  
Festschrift zur Konsekration der Pfarrkirche St. Wolfgang, Bad Kreuznach, 15. Dezember 1963. Hrsg. v. d. Kath. Kirchengemeinde St. Wolfgang. — Kreuznach: R. Voigtländer Nachf. 1964. 75 S. kart. o. Pr.  
Poinsonet, Marie-Dominique: Steil bergauf. Der heilige Johannes vom Kreuz. Ins Deutsche Übertr. v. H. P. M. Schaad. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1963. 256 S. Lw. 16,80 DM.  
Roncalli, Angelo (Johannes XXIII.): Baronius. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1963. 80 S., 10 Taf. (Sigillum, 22) brosch. 6,80 DM.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Becker, Ulrich: Jesus und die Ehebrecherin. Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7,53-8,11. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1963. XII, 203 S. (BeihzZeitschrftNtlWiss, 28) brosch. 28,— DM.  
Deissler, Alfons: Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese. Für die Verkündigung und Katechese dargestellt. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1963. 128 S. (Aktuelles Schrifttum zur Religionspädagogik, 1. Bd.) kart. 7,80 DM; Subskr.Pr. 6,80 DM.  
Gögler, Rolf: Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1963. 400 S. Lw. 36,— DM.  
Kahlefeld, Heinrich: Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium. Band II. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1963. 198 S. Lw. 11,80 DM.  
Liebig, Rudolf: Gottes Wort besteht auf ewig. Ein Kurzkommentar zur Heiligen Schrift. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1963. 200 S. Lw. 14,80 DM.  
Loretz, Oswald: Gotteswort und menschliche Erfahrung. Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1963. 224 S. Lw. 15,80 DM.  
Manthey, Franz: Heimat und Heilsgeschichte. Versuch einer biblischen Theologie der Heimat. — Hildesheim: Bernward-Verl. 1963. 193 S. Lw. 12,80 DM.  
Zimmerli, Walther: Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alten Testaments. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963. 154 S. kart. 4,80 DM.  
Zimmermann, Heinrich: Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes. Rektorats-Vortrag am 22. 10. 1963. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. 36 S. kart. 2,80 DM.

## DOGMATIK — MORALTHEOLOGIE

- Brien, André: Gott ist da. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1963. 80 S. (Bibliothek Ekklesia, 27). Hlw. 4,80 DM.  
Gregor von Nazianz: Die fünf theologischen Reden. Text und Übersetzung mit Einleitung u. Kommentar. Hrsg. v. J. Barbel. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1963. 301 S. (Testimonia, in Verb. mit Th. Klauser, hrsg. v. A. Stuiber, Bd. III) Lw. 36,— DM.  
Hofmann, Rudolf: Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre. — München: Hueber-Verl. 1963. (Handbuch der Moraltheologie, hrsg. v. M. Reding) XI, 298 S. Lw. 14,80 DM.

Klompfs, Heinrich: Tradition und Fortschritt in der Moralthologie. Die grundsätzliche Bedeutung der Kontroverse zwischen Jansenismus und Probabilismus. — Köln: Bachem-Verl. 1963. 42 S. kart. 2,80 DM.

Marcus, Wolfgang: Der Subordinationismus als historiologisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen „Theologie“ und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe OIKONOMIA und THEOLOGIA. — München: Hueber-Verl. 1963. 184 S. kart. 18,— DM.

Przywara, Erich: Sein Schrifttum 1912-1962. Zugst. v. L. Zimny, Einf. v. H. U. v. Balthasar. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1963. 92 S., 4 Fotos. Lw. 16,— DM.

#### KIRCHENRECHT — SOZIOLOGIE

Scherer, Georg: Absurdes Dasein und Sinnerfahrung. Über die Situation des Menschen in der technischen Welt. — Essen: Driewer-Verl. 1963. 120 S. kart. 5,80 DM.

Schmitz, Heribert: Die Gesetzessystematik des Codex Iuris Canonici. Liber I-III. — München: Hueber-Verl. 1963. XXXIX, 355 S. (Münchener Theol. Studien, III. Kanonist. Abt., 18. Bd.) brosch. 43,— DM.

Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft. 6., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. — Freiburg: Herder-Verl. 1963. Band 8: Verbände bis Zypern. Nachträge: Neue Staaten Afrikas. Register. 8 S., 1138 Sp., 62 S. Reg. Lw. 88,— DM; Hldr. 98,— DM.

Wotho, Franz-Joseph: Wilhelm Maxen Wegbereiter neuer Großstadtseelsorge. — Hildesheim: Bernward-Verl. 1962. 131 S. kart. 9,80 DM.

#### HOMILETIK — KATECHETIK — LITURGIE

Brunner, Paul S. J.: L'euchologe de la Mission de Chine. Editio princeps 1628 et développement jusqu'à nos jours. (Contribution à l'Histoire des Livres de Prières). — Münster: Aschendorff-Verl. 1964. (Missionswissensch. Abh. u. Texte..., hrsg. v. J. Glazik..., Bd. 28) XII, 368 S. kart. 50,— DM; geb. 53,— DM.

Festschrift Abt Basilius Ebel. Leben aus der Taufe. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. v. Th. Bogler OSB. — Maria Laach: Verl. Ars Liturgica 1963/64. 216 S. (Liturgie und Mönchtum - Laacher Hefte, Heft 33/34) kart. o. Pr.

Geppert, Georg: Lebendiger Gottesdienst. Gebetseinladung zu den Orationen aller Sonntage und der Feste I. Klasse. — Münster: Regensburg-Verl. 1963. 60 S. Pibd. 3,80 DM.

Klausner, Theodor: The Western Liturgy To-day. Transl. by F. L. Cross. — London: Mowbray & Co. 1963. 42 p. 6s. 6d.

Maertens, Thierry: Liturgische Bewegung am toten Punkt? Mit einem Geleitwort v. B. Reetz, OSB. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1963. 104 S. kart. 5,80 DM.

Müller, Heinz J.: Beichten ein Weg zur Freude. Vom Sakrament der Heimkehr. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1963. 2. verb. u. verm. Aufl. 158 S. kart. o. Pr.

Pohlmann, Constantin: Verkündigung an die Jugend. — Düsseldorf: Verl. Haus Altenberg 1963. 200 S. Ppbek. 12,50 DM.

Rodewyk, Adolf, S. J.: Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1963. 227 S. Lw. 14,80 DM.

Spaemann, Heinrich: Das Glaubenslicht. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1963. 184 S. Lw. 14,80 DM.

Thome, Alfons: Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und Gewissensbildung. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1960. 200 S. (Religionspäd. Grundrisse, 1. Bd.) Lw. 12,80 DM.

#### ASZETIK


Beach, Peter u. Dunphy, William: Mönch und Moslem. Das Benediktinerkloster von Toumliline. Mit einer Elnl. v. J. La Farge. Ins Deutsche übertr. v. H. C. Retzer. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1963. 232. S. Lw. 16,80 DM.

Christian, Peter: Lob der Heiligen Nacht. — München: Ars sacra-Verl. 1963. 32. S. mit vielfarb. Bildern. Gld. 5,20 DM.

Faber, Peter: Memoriale. Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland. Nach den Manuskripten übers. u. eingel. v. P. Henrici. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1963. 384 S. (Lectio spiritualis, 5) Lw. 24,— DM.

Mühlenbrock, Georg SJ: Seelsorge heiligt den Seelsorger. Zur Spiritualität des Priesters in der praktischen Seelsorge. — Donauwörth: Verl. Auer, Cassianeum 1963. 136 S. Ppbk. 6,30 DM.





## Clavis Patrum Apostolicorum

**Konkordanz zu den Schriften der Apostolischen Väter von Heinrich Kraft**  
VIII, 501 Seiten. Leinen 65,— DM

„Eindringendes Studium der unter der Bezeichnung ‚Apostolische Väter‘ zusammengefaßten Gruppe von Schriften ist ohne gutes Lexikon bzw. ohne eine gute Konkordanz nicht möglich. Krafts *Clavis Patrum Apostolicorum* schließt eine klaffende Lücke, die noch besteht zwischen den Wörterbüchern und Konkordanzen zur Bibel und etwa dem *Index apologeticus* von Goodspeed. Dem griechischen Grundwort ist zunächst das lateinische Parallelwort beigegeben, und danach folgt die definierende und umschreibende deutsche Übersetzung. Alle Stellen, an denen das Wort verwendet wird, sind in einer festgelegten Reihenfolge verzeichnet, so daß man auf den ersten Blick sieht, ob ein Wort gebraucht wird und wo es vorkommt. Fast immer wird der Zusammenhang mitangeführt — eine sehr wertvolle Beigabe. Für jeden, der die innerkirchliche Entwicklung in der wichtigen nachapostolischen Zeit verstehen möchte, ist die neue ‚*Clavis Patrum Apostolicorum*‘ ein wirklicher Schlüssel.“


*Professor Bernhard Kötting, Münster*

## Die Texte aus Qumran

**Hebräisch/Deutsch. Mit masoretischer Punctuation, Einführungen und Anmerkungen, herausgegeben von Eduard Lohse.** Etwa 320 Seiten. Leinen ca. 36,— DM.  
„Professor E. Lohse gibt die erste Textausgabe der Qumran-Schriften im deutschsprachigen Raum heraus, die neben der deutschen Übersetzung den hebräischen Originaltext bietet. Damit ist jedem Interessierten ein leichter Zugang zu den Quellen ermöglicht worden. Das Buch beginnt mit einer knappen, aber übersichtlichen und zuverlässigen Einführung in die Geschichte, das Leben und die Theologie der Qumran-Gemeinde, wobei auf die wichtigsten zwischen Qumran und dem Neuen Testament bestehenden Parallelen hingewiesen wird. In der Darbietung der Texte wird eine Auswahl getroffen, die man voll billigen muß. Jeder Schrift stellt Lohse eine schnell informierende Einleitung voran, die jeweils der Überlieferung des Textes und wichtigen Einzelproblemen gewidmet ist, eine inhaltliche Beschreibung enthält und Spezialliteratur und Kommentare angibt. Alles ist darauf ausgerichtet, einzuführen und weiterzuführen und deshalb nicht nur für die Hand des Experten, sondern vor allem auch für den Gebrauch des Studierenden geeignet.“

*Professor Dr. Joachim Gnilka, Münster*

IM KOSEL-VERLAG ZU MÜNCHEN



ANTON HILCKMAN

# Vom Sinn der Freiheit und andere Essays

**Gedanken über Sinn und Ziel des Menschseins  
in Leben und Geschichte**

218 Seiten, kart. 8,80 DM, Leinen 10,50 DM

Das Organ des Vatikans, der „Osservatore Romano“, schrieb über das Buch von Anton Hilckman:

„Das Buch von Anton Hilckman über den ‚Sinn der Freiheit‘ entwickelt in klarer und durchsichtiger Sprache, die auch dem philosophisch nicht geschulten Leser ohne weiteres zugänglich ist, etwas wie eine ganze Philosophie der Ordnung. Grundkategorien menschlichen Daseins wie Freiheit, Pflicht, Leidenschaft, Bildung usw. werden hier bis ins letzte erhellt . . . Ein besonderer Reiz des Buches besteht in der eigenartigen psychologischen Geschicklichkeit des Verfassers, der nie seine Gedanken apodiktisch ausspricht, sondern den Leser gleichsam an der Wahrheits-suche teilnehmen läßt; das ergibt eine Gemeinsamkeit des Reflektierens zwischen Verfasser und Leser, die die Lektüre dieses Buches so außer-ordentlich anziehend, ja faszinierend macht. Die Leidenschaft der Re-flexion und der Wahrheitssuche wird in diesem Buche geradezu kommu-nikativ, ja im positiven Sinn ‚ansteckend‘. Kein Leser dieses Buches wird der heilsamen Versuchung widerstehen können, über sich selber, über sein eigenes Leben nachzudenken, um so in sich selber und in seinem ganzen Lebenskreis Ordnung zu schaffen.“

PAULINUS-VERLAG, TRIER

# WAHRHEIT UND ZEUGNIS

Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht

Herausgegeben von M. Schmaus und A. Läpple

896 Seiten - Leinenband - 46,- DM

Patmos-Verlag, Düsseldorf

Neuerscheinung

Die letzten Jahrzehnte haben in den einzelnen Wissenschaftszweigen eine bestürzende Fülle von Erkenntnissen gebracht, die noch ständig wächst. Man bemüht sich nun mit wissenschaftlicher Akribie und theologischem Elan um eine Aufarbeitung und sinnvolle Ordnung dieses Materials in großen lexikographischen Werken. Der unter Arbeitslast und Zeitmangel leidende „Mann der Praxis“ aber, der Lehrer und Erzieher, Jugendseelsorger, Religionslehrer, Laienkatechet, Gruppenleiter, Präses usw. hat es schwer, die oft weit ausholenden und tiefgreifenden Probleme in die notwendige Schlichtheit und Glaubwürdigkeit der täglichen Verkündigung auf der Kanzel, im Schulzimmer, im Jugend- oder Pfarrheim zu übersetzen. Das Wort von der „hochgestochenen“ Theologie kennzeichnet die Schwierigkeit, den rechten Weg zur Verkündigung an das breite Volk zu finden.

Unter der Federführung von Professor Dr. Michael Schmaus und Oberstudienrat Dr. Alfred Läpple hat sich eine große Zahl namhafter katholischer Theologen von wissenschaftlichem Rang zusammengefunden, um selbst die **Brücken von der Wissenschaft zur Verkündigung** zu schlagen. Ihre besondere Sorge galt der religiösen Bildungsarbeit in jeder Form. 88 Beiträge zu aktuellen Themen der Gegenwart sind in dem neuen Handbuch „Wahrheit und Zeugnis“ alphabetisch geordnet. Ihre Verfasser garantieren als Fachleute dafür, daß der substantielle Extrakt der heutigen philosophischen und theologischen Forschung gewährleistet ist. Es ist aber gleichzeitig Wert darauf gelegt worden, den schwierigen Stoff in einer flüssigen, für die vielfältigen Bereiche der Verkündigung angepaßten Sprache wiederzugeben.

Somit dient das neue Werk als praktische, rasche und zuverlässige Handhabe allen „Arbeitern im Weinberg des Herrn“, die sich um einen situationsgerechten und aufgeschlossenen Dienst am Wort mühen.

**Patmos**

# Zur Erneuerung der Liturgie

**Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie**  
Lateinisch-deutscher Text. 2. Auflage, 40, 32 Seiten, kart. 1,60 DM

*Paul Winninger*

**Volkssprache und Liturgie**

Aus dem Französischen von Norbert Rocholl. 264 Seiten, Leinen 14,80 DM

**Eucharistiefeier in der Pfarrgemeinde**

2. Auflage, 248 Seiten, kart. 6,80 DM

*Ferdinand Kolbe*

**Hinauf nach Jerusalem**

74 Meßansprachen für die Zeit von Septuagesima bis Ostern.

2. Auflage, 128 Seiten, Leinen 6,20 DM

**Quadragesime und Pentekoste**

Ein Werkbuch. 212 Seiten, kart. 8,80 DM

*Balthasar Fischer*

**Volk Gottes um den Altar**

Die Stimme der Gläubigen bei der eucharistischen Feier. 2. Auflage, 72 Seiten,

1 Abbildung, kart. 3,80 DM

*Balthasar Fischer*

**Was nicht im Katechismus stand**

50 Christenlehren über die Liturgie der Kirche. 7. Auflage, 164 Seiten, kart.

4,80 DM, geb. 6,40 DM

*Johannes Wagner (Hrsg.)*

**Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge**

362 Seiten, kart. 7,80 DM

*Julius Tyciak*

**Heilige Theophanie**

Kultgedanken des Morgenlandes. 72 Seiten, 4 Bildtafeln, kart. 4,80 DM

*A. M. Graw*

**In Liebe vollendet**

Liturgie wird Leben. 212 Seiten, Leinen 7,80 DM

*Bruno Kleinheyer*

**Die Priesterweihe im römischen Ritus**

Eine liturgiehistorische Studie. XVII und 268 Seiten, kart. 25,80 DM

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG, TRIER

# Franziskus von Assisi

**Dietrich-Coelde-Verlag  
Werk/Westf.**

## Franziskanische Quellenschriften

Diese Biographie ist aus Quellenschriften geschöpft. Diese Quellen sind mit guten Erläuterungen, mit Hilfsmitteln wie Zeittafeln, Namen- und Sachverzeichnissen von gelehrten Franziskanern begleitet. Die neue Auflage ist erheblich ergänzt und gründlich überarbeitet. ● Einführung, Übersetzung und Anmerkungen von Engelbert Grau, 3., überarbeitete Auflage, 202 Seiten, Lwd. 11,70 DM.

Bruder Ägidius ist der dritte, der sich Franziskus angeschlossen hat. Er gehörte zeitlebens zu den Minderbrüdern, lebte aber meist als Einsiedler. Er hatte die Gabe der Beschauung. Seine „Goldenen Worte“ sind die wunderbare Frucht seiner Gottverbundenheit. Sie lesen sich wie ein Buch der Lebensweisheit. ● XII und 176 Seiten, Lwd. 9,60 DM.

Hier offenbart sich der heilige Antonius als der Wortgewaltige. Aus der Stille seines Herzens und der Tiefe seines Geistes sind die Gedanken erwachsen, die allen reichen Stoff zur Verinnerlichung und Betrachtung, dem Priester und Oberen aber Anregungen und Hinweise für Predigt und Vortrag bieten. ● Ausgewählte Texte aus den Predigten des heiligen Antonius von Padua, XII und 392 Seiten, Lwd. 12,50 DM.

Die vorliegenden beiden Chroniken lassen uns einen Blick tun in die Anfänge der franziskanischen Bewegung, in die Schwierigkeiten, die aus den neuen und andersartigen Lebensverhältnissen entstanden und zeigen, wie alle Schwierigkeiten aus der Tiefe franziskanischer Lebenshaltung gemeistert wurden. ● Die Chroniken der Minderbrüder Jordan von Giano und Thomas von Eccleston, 296 Seiten, Lwd. 9,60 DM.

**Engelbert Grau**

### Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi

**Band II**

**Alfred Schlöter**

### Leben und „Goldene Worte“ des Bruders Ägidius

**Band III**

**Sophronius Clasen**

### Antonius - Lehrer des Evangeliums

**Band IV**

**Lothar Hardick**

### Nach Deutschland und England

**Band VI**



# Neuerscheinungen

HERIBERT MÜHLEN

## Der Heilige Geist als Person

*Beiträge zur Frage nach der dem Heiligen Geist eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund.* (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 26) 1963, XI und 322 Seiten, kart. DM 42,—, gebunden DM 44,—.

Wie ist der Hl. Geist Person und wie zeigt er sich in der Heilsökonomie? Der Verfasser, Dozent für Dogmatik an der Phil.-Theol. Akademie zu Paderborn, versucht eine Beantwortung dieser aus der Ekklesiologie erwachsenen Frage von dem inneren Zusammenhang zwischen Trinitätslehre, Christologie und Gnadenlehre her.

HERBERT WACKERZAPP

## Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450)

*Herausgegeben von Josef Koch.* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXIX, Heft 3) 1962, XVII und 176 Seiten, kartoniert DM 24,—. Ein lebendiges Gesamtbild der Begegnung der beiden bedeutendsten deutschen Denker des späten Mittelalters.

JOHANNES BAPTIST SCHNEYER

## Die Sittenkritik in den Predigten Philipps des Kanzlers

(Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXIX, Heft 4) 1963, VII und 124 Seiten, kartoniert DM 15,50.

Schneyer sieht in der Sittenkritik dieses Pariser Kanzlers, die sich in vielen seiner Predigten auslöst, einen Ausdruck eines starken, selbstbewußten Charakters. Das kritische Licht, das von der Warte des Pariser Kanzleramtes im 3. und 4. Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts auf verschiedene Stände (vor allem auf den Priester- und Magisterstand) und Zustände (Prälatenwahl, Studententreiben usw.), fällt, gestattet wichtige Einblicke in das kulturelle Leben jener Zeit.

JOHANNES GRÜNDEL

## Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter

(Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXIX, Heft 5) 1963, LI und 680 Seiten, kartoniert DM 84,—.

Diese großangelegte Studie liefert einen wesentlichen Baustein zur Erforschung der Geschichte der Fundamentalmoral. Der Verfasser geht aus von den antiken Quellen der Zirkumstanzenlehre, die in der lateinischen Rhetorik und in der aristotelischen Ethik zu suchen sind, und zeigt dann die Weitergabe dieser Lehre bei den Theologen des Frühmittelalters und der Hochscholastik auf.

ISO MÜLLER

## Die Fürstabtei Disentis im ausgehenden 18. Jahrhundert

(Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens Heft 25) 1963, VIII und 247 Seiten, kartoniert DM 32,—.

Der gelehrte Disentiser Stiftsarchivar behandelt in diesem Bande eines der interessantesten Kapitel der Geschichte der Bündner Abtei.

*Bezug durch jede Buchhandlung. Ausführliche Prospekte auf Wunsch. Verlag Aschendorff, 44 Münster, Postfach 30*



Verlag Aschendorff

# DIE KIRCHE IN IHRER GESCHICHTE

Ein Handbuch. Herausgegeben von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf

PETER KAWERAU / MARTIN BEGRICH  
MANFRED JACOBS

Lieferung S

## Kirchengeschichte Nord-, Mittel- und Südamerikas

1963. 67 Seiten, einzeln kart. 7,80 DM (bei Subskr. brosch. 6,20 DM). Unter ständiger Bezugnahme auf Quellen, Hilfsmittel und neueste wissenschaftliche Literatur der amerikanischen und kanadischen Forschung schildert der erste Beitrag Entwicklung und grundlegende Tendenzen der Kirchengeschichte der Vereinigten Staaten und Kanadas von der Entdeckungszeit bis zur Gegenwart.

Der zweite und dritte Beitrag geben zugleich mit einer ersten Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte Lateinamerikas, zu der bisher nur territorialgeschichtliche Darstellungen erschienen sind, auch die Grundlage für die hier erst beginnende wissenschaftliche Diskussion.

FRIEDRICH HEYER

Lieferung N

## Die katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum Ersten Vatikanischen Konzil

1963. 195 Seiten, einzeln kart. 20,— DM (bei Subskr. brosch. 16,— DM). Vor allem das ökumenische Gespräch, aber auch die Überwindung eines übersteigerten Nationalismus haben dazu beigetragen, in der modernen Kirchengeschichtsschreibung den neueren Katholizismus objektiver zu sehen. Entsprechend bemüht sich diese neue evangelische Darstellung katholischer Kirchengeschichte zwischen den von Trient bestimmten Anfängen und der von Leo XIII. ermöglichten Beziehung zur modernen Welt um eine evangelisch-katholische Aussöhnung im Geschichtsbild. Unter Auswertung der selbstkritischen Arbeiten katholischer Forscher und ohne selbstkritische Maßstäbe preiszugeben, werden hier das Christuszeugnis und der geistige Rang der vielfältigen Richtungen und Erscheinungen im Katholizismus jenes Zeitabschnitts vor Augen geführt.

ERICH BEYREUTHER

Lieferung R

## Die Erweckungsbewegung

1963. 48 Seiten, einzeln kart. 6,80 DM (bei Subskr. brosch. 5,40 DM). Die Erweckungsbewegung, ein wesentliches Kapitel der neueren protestantischen Kirchengeschichte, ist in ihren Auswirkungen bis zur Gegenwart greifbar. Sie hat jedoch bisher keine kritische Gesamtdarstellung gefunden, auch in der historischen wie theologiegeschichtlichen Erforschung ist sie stark zurückgetreten.

In der vorliegenden Arbeit wird nun unter Berücksichtigung der einschlägigen internationalen Quellen und Literatur nicht allein der Stand der Forschung aufgezeigt, sondern zugleich werden Geschichte und Hauptlinien der Erweckungsbewegung, auch innerhalb des außereuropäischen Protestantismus, in geraffter Übersicht nachgezeichnet. Dabei fällt auf manche der führenden Gestalten neues Licht. Ein Stück dramatisch bewegter und vielfach verflochtener Kirchengeschichte des Protestantismus wird bis in ihr ökumenisches Zusammenspiel hinein in den Umrissen sichtbar.

VANDENHOEK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

## Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft

### Heft 1:

Laurentius Klein OSB, Nikolaus von Kues und das heutige Konzil, Trier 1963, 30 S., 2,— DM.

### Heft 2:

Peter Kremer, Nikolaus von Kues und seine Stiftung in der schöngeistigen Literatur, Trier 1963, 16 S., 2,— DM.

### Heft 3:

Gerd Heinz-Mohr, Nikolaus von Kues und die Konzilsbewegung, Trier 1963, 24 S., 2,40 DM.

### Heft 4:

Rudolf Haubst, Nikolaus von Kues und die moderne Wissenschaft, Trier 1963, 16 S., 2,— DM.

### Heft 5:

Josef Koch, Der deutsche Kardinal in deutschen Landen, Trier 1964, 28 S.

### Heft 6:

Hans Gappenach, Nikolaus von Kues in Münstermaifeld. Mit Textanhang von Alois Schmidt, Trier 1964 (in Vorbereitung).

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

Der Verfasser legt das literarische und theologische Werden des Heiligen Buches in ehrfürchtiger und zugleich mutiger Weise dar. Die Bibel, das Wort Gottes, wird erkennbar als das authentische Glaubenszeugnis der Urkirche, fußend auf der mündlichen Verkündigung, Fleisch annehmend von der menschlichen Sprache samt ihren Unzulänglichkeiten, geformt von der Reflexion. Überlieferung, Eigenart des Verfassers in literarischer und theologischer Hinsicht, Quellen, Situationen von Ort und Zeit werden herausgehoben. Die Kanonbildung bis zu ihrem Abschluß durch die athanasianischen Osterbriefe nach 300 rundet das wertvolle Einleitungsbuch ins Neue Testament ab.

*P. Dr. Rafael Kleiner OSB in „Benediktusbote“*

Prof. D. Dr. Karl Hermann Schelkle

## DAS NEUE TESTAMENT

**Seine literarische und theologische Geschichte. Eine Einführung.**

Berckers Theologische Grundrisse Band II. 8°. 268 Seiten.

Leinen 13,80 DM. Kartoniert 11,80 DM.

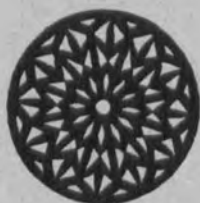
Sicher wird diese knappe, aber doch gediegene Einleitung des Tübinger Neutestamentlers zum Neuen Testament weit über die Kreise der Seelsorger und Theologiestudierenden Beachtung finden. Heute ist so vieles in der Bibelwissenschaft in Bewegung geraten, daß eine Einführung in die Bücher des Neuen Testaments nach den neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen eine unbedingte Notwendigkeit ist. Kein Lehrer und kein Katechet kann sich der Aufgabe einer Neuorientierung in Bibelfragen entziehen.

*„Anzeiger für die katholische Geistlichkeit“*

**VERLAG BUTZON & BERCKER**

# BINSFELD

INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI  
TRIER/MOSEL  
SAARSTR. 39 · TELEFON 2938

## NEUERSCHEINUNGEN

### Deutsches Lektionar

Lesungen und Evangelien für alle  
Tage des Jahres  
2 Bde., Bd. I ca. 26 DM

### Fürbitten-Gebetseinladungen

Herausgegeben in Verbindung mit  
dem Lit. Institut, Trier  
224 Seiten, ca. 19,80 DM

### J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung



MESSWEINKELLEREI

### Lentzen-Deis

5550 Bernkastel-Kues/Mosel  
Postfach 84

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für naturreine Weine  
der Mittelmosel

### Für Fasten und Ostern

### Hinauf nach Jerusalem

74 Maßansprachen für die Zeit von  
Septuagesima bis Ostern  
von Ferdinand Kolbe  
2. Aufl., 128 Seiten, Leinen 6,20 DM

### Das Geheimnis von Blut und Wasser

im Evangelium des heiligen Johannes  
von M. Poncelet  
142 Seiten, Leinen 6,80 DM

PAULINUS-VERLAG TRIER



10/09-12

HEFT **3**

MAI/JUNI 1964

73. JAHRGANG PASTOR BONUS

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON DER  
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER

IN VERBINDUNG MIT DER  
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT  
DER UNIVERSITÄT MAINZ

X 21 935 F

PAULINUS-VERLAG TRIER

# INHALT

## AUFSÄTZE

- Hubert Junker, Trier*  
Die Erforschung der literarischen Arten und ihre  
Bedeutung für die Auslegung der Heiligen Schrift 129 - 144
- Heinrich Groß - Ignaz Backes, Trier*  
Der Universalismus des Heils  
A) Nach der Urgeschichte (Gen 1-11)  
B) Heilsgnade vor Christus 145 - 160
- Walter Repges, Bonn*  
Die „Namen Christi“ in der Literatur der Patristik  
und des Mittelalters 161 - 177

## KLEINERE BEITRÄGE

- Erwin Iserloh, Trier*  
Unbeachtete Quellen zur Beilegung des Kulturkampfes 178 - 189

## BESPRECHUNGEN

- Bibelwissenschaft 189 - 192

## EINGESANDTE SCHRIFTEN

---

### Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, und Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Rudolfinum.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 18 DM zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft 3 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Fleischstraße 61-65, Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

# Die Erforschung der literarischen Arten und ihre Bedeutung für die Auslegung der Heiligen Schrift\*

Von Professor Hubert Junker, Trier

Die Erforschung der literarischen Arten und ihre Bedeutung für die Auslegung der Heiligen Schrift wird hier behandelt mit Konzentration des Themas auf die Frage: Welche Bedeutung hat die Erforschung der literarischen Art für das rechte Verständnis und die richtige Abgrenzung der atl. Geschichtsdarstellung?

Heute braucht man die Annahme verschiedener literarischer Arten in der atl. Geschichtsdarstellung nicht mehr lange zu rechtfertigen. In der Enzyklika *Divino Afflante Spiritu* hat Pius XII. sie nicht nur für erlaubt erklärt, sondern mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß man ohne genaue Erforschung der literarischen Art manche Teile der biblischen Geschichtsdarstellung gar nicht in ihrem wirklichen Sinne richtig verstehen könne. Dort heißt es: „Der Literalsinn einer Stelle liegt bei den Worten und Schriften altorientalischer Autoren oft nicht so klar zutage, wie bei unseren heutigen Schriftstellern. Was die alten Orientalen mit ihren Worten ausdrücken wollten, läßt sich nicht durch die bloßen Regeln der Grammatik oder der Philologie oder allein aus dem Zusammenhang bestimmen: der Exeget muß sozusagen im Geiste sich zurückversetzen in jene fernen Jahrhunderte des Orients und mit Hilfe der Geschichte, der Archäologie, der Ethnologie und anderer Wissenschaften genau bestimmen, welche literarischen Arten die Schriftsteller jener alten Zeit anwenden wollten und in Wirklichkeit anwandten. Die alten Orientalen bedienten sich nämlich zum Ausdruck ihrer Gedanken nicht immer der gleichen Formen und Sprechweisen wie wir, sondern vielmehr derjenigen, die bei den Menschen ihrer Zeit und ihres Landes üblich waren. Welches diese Redeformen waren, kann der Exeget nicht a priori feststellen, sondern nur mit Hilfe einer sorgfältigen Durchforschung der altorientalischen Literatur.“ Statt einer allgemeinen theoretischen Darlegung wollen wir nun an konkreten Beispielen sehen, was man unter solchen besonderen literarischen Arten versteht, und welche Bedeutung ihre Erkenntnis für das richtige Verständnis der betreffenden Darstellung hat.

**1. Die biblische Sintfluterzählung.** Die ältere Exegese, welche die besondere Art dieser Erzählung nicht erkannt hatte, sondern sie mit strenger Geschichtsdarstellung auf eine Stufe stellte, sah sich in

\* Abdruck eines Vortrags, der am 5. 11. 1963 auf der Bibelwissenschaftlichen Werkwoche in Trier gehalten wurde.

neuerer Zeit Fragen gegenüber, auf welche sie keine überzeugende Antwort geben konnte, etwa, woher die Wassermassen, welche die Spitze der höchsten Berge um 15 Ellen überragten, oder wie konnte Noe sämtliche Tier- und Vogelarten in der Arche unterbringen und ein Jahr lang hinreichend mit Nahrung versorgen? Aber nicht nur diese Schwierigkeiten zwingen, ernstlich die Frage zu stellen, ob die Sintfluterzählung als streng geschichtliche Darstellung verstanden werden kann, sondern vor allem der Umstand, daß wir auch außerhalb der Bibel eine Reihe von Sintfluterzählungen kennen, fordert zu einem Vergleich mit der biblischen Erzählung heraus. Am bekanntesten ist uns die im Mittelmeerraum verbreitete Flutsage, die Ovid in der Erzählung von Deukalion und Pyrrha gestaltet hat. Am wichtigsten sind für den Vergleich mit der Bibel die sumerisch-babylonischen Formen der Flutüberlieferung. In der am vollständigsten innerhalb des Gilgameschepos erhaltenen Version<sup>1</sup> wird der Held der Erzählung Utnapischtim von seinem Schutzgott Ea heimlich gewarnt, baut ein Schiff und wird so gerettet. Ehe er das Schiff verläßt, sendet er zur Erkundung drei Vögel (Tauben, Schwalbe, Raben) aus und gleich Noe bringt er den Göttern ein Dankopfer für seine Rettung dar. Vernünftigerweise kann man nicht gut bezweifeln, daß die biblische Fluterzählung mit diesen verschiedenen Sintflutsagen zusammenhängt, die wir nicht nur im vorderasiatischen Raum, sondern auch darüber hinaus noch in entfernteren Kulturkreisen kennen.

Wie sind sie zu beurteilen? Sind sie reine Sagen oder mythologische Dichtungen ohne jede geschichtliche Grundlage? Am natürlichsten und wahrscheinlichsten ist die Annahme, daß ihnen eine „Urerinnerung“ an eine Menschheitskatastrophe gewaltigen Ausmaßes aus prähistorischer Zeit zugrunde liegt, die nachher in den verschiedenen Kulturkreisen durch sagenhafte und mythologische Elemente frei ausgestaltet wurde. Es ist natürlich unmöglich, aus diesen Sagen Genaueres über die wirklichen historischen Umstände und den Verlauf dieser Katastrophe festzustellen. — Gilt dies auch von der biblischen Erzählung? Wollen wir darauf eine glaubhafte Antwort geben, so müssen wir zuerst fragen: wie sind die Israeliten zu ihrer Sintfluterzählung gekommen? Können wir etwa für sie einen eigenen Ursprung in einer geraden Traditionslinie von Noe über Abraham zu Moses annehmen? Höchst unwahrscheinlich. Israel ist ein verhältnismäßig junges Volk im Alten Orient. Irgendwo in seiner Berührung mit den vorderasiatischen Kulturvölkern hat es, so wie die babylonische Kosmogonie, auch die Sintflutüberlieferung kennengelernt, wahrscheinlich nach seiner Einwanderung in Kanaan durch kanaänische Vermittlung. Aber konnte denn eine solche

<sup>1</sup> Eine Übersetzung des Sintflutberichtes s. H. G r e ß m a n n, *Altorientalische Texte zum AT* <sup>2</sup>Berlin 1926, S. 175—180.

freie sagenhafte Darstellung der Sintflut von biblischen Schriftstellern übernommen werden? Ehe wir voreilig eine negative Antwort geben, wollen wir beachten, was Pius XII. in *Divino Afflante Spiritu* dazu sagt: „Wer einen richtigen Begriff von der biblischen Inspiration hat, wird sich nicht wundern, daß... auch bei den biblischen Schriftstellern... gewisse Formen der Darstellung und Erzählung vorkommen,... die man *a n g e n ä h e r t* nennen konnte (*approximationes quae dicuntur*). Ist doch den Heiligen Büchern keine der Redeformen fremd, deren sich die menschliche Sprache bei den Alten, besonders im Orient, zum Ausdruck der Gedanken zu bedienen pflegte, allerdings unter der Voraussetzung, daß die angewandte Redegattung in keiner Weise der Heiligkeit und Wahrhaftigkeit Gottes widerspricht.“ Mit einer solchen *approximatio* ist nach dem Zusammenhang eine Darstellung gemeint, die das Wesentliche an einer Sache herausstellt, im übrigen aber der Wirklichkeit nur „angenähert“ ist, d. h. diese frei gestaltet.

Demnach können wir es nicht als unmöglich bezeichnen, daß ein biblischer Schriftsteller eine der verschiedenen Formen der orientalischen Sintflutüberlieferung übernahm und die Sintflut so darstellte, daß das Wesentliche an dem Ereignis klar herausgestellt, die genaueren zeitlichen Umstände und Einzelheiten nur „angenähert“, d. h. frei dargestellt wurden.

Daß die biblische Sintfluterzählung auf diese Weise zustande gekommen ist, hat ihre genaue literarische Untersuchung gezeigt. Sie ist nämlich keine einheitliche Darstellung, sondern aus zwei Parallelerzählungen zusammengesetzt, deren eine man dem sog. Jahwisten (J), die andere der sog. „Priesterschrift“ (P) zuteilt. Beide Darstellungen stimmen überein in dem, was für die biblische Sintfluterzählung das Wesentliche ist; in beiden erscheint die Sintflut als ein göttliches Strafgericht über eine gänzlich verderbte Menschheit (vgl. 6, 5 f. J und 6, 11 f. P), und in beiden Berichten hat dieses Strafgericht eine programmatische heilsgeschichtliche Bedeutung; aber in der Darstellung der äußeren Umstände der Flut weichen sie mehrfach voneinander ab, vor allem auch in einem Punkt, dessen genaue Klärung in einer streng historischen Darstellung unerläßlich wäre, nämlich in bezug auf die Dauer der Flut. Nach J dauert sie 40 Tage, wozu noch 2×7 Tage kommen, die Noe wartet, ehe er die Arche verläßt. Die Darstellung von P gibt genaue Datierungen über Beginn und Ende der Flut, die genau ein Jahr umschließen.

Diese Verschiedenheit geht nicht auf J und P selbst zurück, sondern darauf, daß sie verschiedene Formen der Sintflutüberlieferung für ihre Darstellung benutzt haben. Daß der letzte biblische Erzähler, der ihre beiden Berichte zu einer neuen Erzählung zusammenschloß, diese Verschiedenheit einfach stehen ließ, zeigt deutlich, daß es ihm nicht darum ging, über die Dauer der Flut etwas Genaueres zu sagen. Daraus dürfen



und müssen wir aber wohl schließen, daß er auch das andere „historische Detail“ der biblischen Sintfluterzählung einfach so übernommen hat, wie es ihm in der Überlieferung vorlag, daß wir also auch darin freie, der Wirklichkeit nur „angenäherte“ Darstellung zu sehen haben.

Solches Verfahren war dem biblischen Erzähler darum möglich, weil es ihm gar nicht darum ging, die Sintflut in ihrer genauen historischen Wirklichkeit darzustellen — welche Bedeutung hätte das in einer Heilsgeschichte der Menschheit gehabt? — sondern ihm war die Sintflutüberlieferung das passende illustrierende Ausdrucksmittel, um die unheilvolle Wende, welche das Geschick der Menschheit durch den Sündenfall genommen hatte, in ihrer ganzen Tragweite darzulegen. Die Situation des Menschen nach dem Sündenfall hat J programmatisch ausgedrückt in dem Wort, das Gott als Warnung an Kain vor seiner Sünde richtet: „Siehe, die Sünde steht als Laurer an der Tür, und auf dich geht ihr Verlangen, du aber sollst über sie Herr werden“ (Gn 4, 7). Aber, so wie Kain, verfällt nach und nach die ganze Menschheit immer mehr dem Bösen, das an ihrer Tür lauert und Eingang sucht, so daß schließlich Gott feststellen muß, daß sie gänzlich verderbt ist (Gn 6, 5. 11).

Daß auf diese Verknüpfung der Flut mit dem Überhandnehmen der Sünde das eigentliche Interesse der biblischen Erzähler gerichtet ist, daß also darin für sie die wesentliche Wahrheit der Sintflutüberlieferung lag, auf deren richtige Darstellung es ihnen ankam, zeigt ein Wort, das in seiner überspitzten Formulierung schon von alters her viele Bibelleser schockiert hat, weil es sonstigem biblischem Denken über Gott zu widersprechen scheint. Während Nm 23, 19 J und 1 Sam 15, 29 betonen, Gott sei nicht wie ein Mensch, dem etwas leid werde, scheut sich J hier nicht zu sagen: „Als Jahwe sah, daß die Schlechtigkeit der Menschen groß war und alle Gedanken ihres Herzens immerfort nur böse waren, bereute Jahwe, daß er den Menschen auf Erden geschaffen hatte, und er betrübte sich darob innerlich.“

Hinter diesem auffallenden Wort steckt keine naive unvollkommene Vorstellung von Gott, sondern eine tiefgründige heilsgeschichtliche Reflexion des J, die uns den Schlüssel zum Verständnis der Sintfluterzählung im Zusammenhang der Heils- und Unheilsgeschichte der Menschheit liefert. Die „Reue“ des Schöpfers, gleichsam seine Verzweiflung an seinem höchsten Werk in der irdischen Schöpfung soll dem Leser die Augen dafür öffnen, wohin der Mensch durch die Sünde geraten ist: er hat den Zweck verfehlt, zu dem er geschaffen war, und hat darum vor seinem Schöpfer eigentlich keine Existenzberechtigung mehr, und zwar gilt dieses göttliche Urteil nach Meinung des J nicht nur für den besonderen Fall der Menschheit vor der Flut, sondern es soll die durch die Sünde ver-

ursachte dauernde Unheilssituation der Menschheit kennzeichnen. Nicht eine einmalige Fehlentwicklung der Menschheit hat die Sintflut verursacht, sondern wenn die Menschheit nur sich selbst und der bloßen strengen Gerechtigkeit Gottes überantwortet wäre, so würde die seit dem Sündenfall ihr innenwohnende Anfälligkeit für das Böse sie immer wieder dem gleichen Verderben zutreiben. J sieht also die Menschen in einem Zustand der Verlorenheit an das Böse, aus dem sie von sich aus den Weg zum Heil nicht mehr finden kann. Damit hat er eine der wesentlichsten Grundlinien der biblischen Heilsgeschichte in voller Klarheit gezeichnet. Daran schließt er gleich eine zweite, noch wichtigere an. Denn er will die „Reue“ des Schöpfers trotz allem doch nicht als ein endgültiges göttliches Verwerfungsurteil verstanden wissen. In der „inneren Betrübnis“, die er Gott über das Versagen des Menschen, den er mit so viel Liebe und Sorge geschaffen hatte, empfinden läßt, deutet er eine innere, letztlich doch unzerreißbare Bindung Gottes an den Menschen an, die es in dem strengen Gericht der Sintflut nicht zu einer vollständigen Vernichtung der Menschheit kommen läßt, sondern eine Weiterführung ihrer Geschichte zum Heil ermöglicht. Der gerechte Noe wird als Anfang einer neuen Menschheit aus dem allgemeinen Verderben gerettet, und Gott eröffnet ihm und seinen Nachkommen eine neue Möglichkeit des Heils. Es ist (noch) nicht die Wiederherstellung des vollkommenen Heils, in dem der Mensch bei seiner Erschaffung sich befand, sondern ein Verhältnis barmherziger göttlicher Nachsicht mit der Schwachheit des Menschen.

Es findet seinen Ausdruck darin, daß Gott das Dankopfer Noes gnädig annimmt, und ihm und seiner Nachkommenschaft für alle Zukunft die Zusicherung gibt, daß fortan die Ordnungen der Natur (Sommer und Winter, Aussaat und Ernte), die das Leben auf Erden ermöglichen, nicht mehr durch eine Sintflut gestört werden sollen (8, 21 f). P stellt sogar diese Verheißung, in der Gott der Menschheit einen gewissen natürlichen Heilszustand der Schöpfung als Grundlage ihrer Existenz auf Erden zusichert, als einen „Bund“ dar, den Gott mit Noe und seinen Nachkommen schließt (9, 8 ff.). Dieser Bund, als Gegenstück zu dem Bunde, den Gott später mit Israel schließt, ist wiederum ein heilsgeschichtlicher Gedanke von großer Tragweite. Denn „Bund“ besagt nach atl. Auffassung eine ewig gültige unwiderrufliche Bindung. Nach Auffassung des biblischen Erzählers hatte Gottes Bund mit Noe und seinen Nachkommen nicht nur Geltung in den Tagen einer grauen Vorzeit, sondern er gilt auch noch jetzt, nachdem die Mehrzahl der Nachkommen Noes Heidenvölker geworden sind, die den Gott Noes nicht mehr kennen. Für ihn sind also diese Heidenvölker trotz ihrer gegenwärtigen

Gottentfremdung und Sünde keine verlorene Masse, um die Gott sich nicht kümmert. Gott steht vielmehr auch heute zu seinem Bund mit Noe und seinen Nachkommen ebenso, wie er zu seinem Bunde mit Israel steht. In dieser Auffassung, daß Israel und die Heidenvölker einen Bund mit dem wahren Gott haben und beide unter seinem Heilswillen stehen, war unausgesprochen die Möglichkeit angedeutet, daß dieser Gott eines Tages einen neuen idealen Bund stiften werde, der Israel und die Heidenvölker zu dem einen Volk des Neuen Bundes zusammenfassen soll, eine Möglichkeit, die in den Ebed-Jahwe-Stücken (Js 42, 1-7) als prophetische Zukunftsverheißung verkündet wurde.

Zurückblickend dürfen wir feststellen: die Wahrheit, um die es dem biblischen Erzähler im Sintflutbericht ging, liegt in den dargelegten heilsgeschichtlichen Linien der Erzählung, welche einerseits die Unheilsituation der gefallenen Menschheit umschreiben, anderseits aber in der geheimnisvoll barmherzigen Nachsicht Gottes mit der menschlichen Schwachheit den Weg zu einer möglichen Rettung der verlorenen Menschheit andeuten.

Diese Wahrheit der Sintfluterzählung ist unabhängig davon, ob die Einzelheiten der äußeren Darstellung der Flut streng geschichtlich oder als freie volkstümliche Darstellung verstanden werden. Daß wir darin also freie Hand haben und nicht zu unglaublicher Exegese in der Behandlung dieser Erzählung gezwungen sind, ist ein Gewinn, den wir der genaueren Erforschung der literarischen Arten verdanken.

## **2. Der Bau der Stadt mit dem Turm, dessen Spitze bis in den Himmel reicht (Gen 11, 1-9).**

Diese Erzählung ist literarisch von anderer Art als die Sintfluterzählung. Bisher ist nirgendwo in der vorderasiatischen Literatur des Altertums dazu ein Gegenstück gefunden worden. Sie scheint daher literarische Eigenschöpfung des biblischen Erzählers (J) zu sein. Einer streng geschichtlichen Auffassung im gewöhnlichen Sinne stehen auch hier große Schwierigkeiten entgegen: Babel ist nicht die älteste Stadt Mesopotamiens<sup>2</sup>; die Entwicklung der verschiedenen Sprachen in der Menschheit ist Ergebnis eines allmählichen Werdegangs. Die Lösung der Schwierigkeiten liegt auch hier in einer genaueren Untersuchung der besonderen literarischen Art dieser Erzählung.

Sowohl ihr Inhalt wie der Zusammenhang, in den sie eingefügt ist, zeigen deutlich, daß es dem Erzähler nicht darum geht, die Gründung der hier genannten Stadt (Babel) als ein historisches Einzelereignis darzu-

<sup>2</sup> Sie wird zuerst in einer Inschrift aus der Zeit um 2700 v. Chr. erwähnt, andere mesopotamische Städte viel früher.

stellen — das läge gänzlich außerhalb des Gesamtplans, nach dem die atl. Überlieferung der Genesis zusammengestellt ist —, sondern ihm ging es lediglich um den Sinn, den diese Gründung für ihn im Zusammenhang der von ihm entworfenen Heils- und Unheilsgeschichte der Urmenschheit hatte.

Die Erzählung selbst stellt die Gründung der Stadt nicht als gewöhnliches Ereignis dar, sondern als ein Werk menschlicher Überhebung und der Auflehnung gegen den wahren Gott. Worin aber sah der Erzähler diese Überhebung? Nicht, wie so oft angenommen wird, in einem titanenhaften Versuch, mittels des himmelhohen Turmes den Wohnsitz Gottes zu erstürmen. Es liegt hier kein mythologisches Motiv vor, sondern die Worte, „dessen Spitze bis in den Himmel reicht“, sind nur Wiedergabe der stolzen hyperbolischen Redeweise, in der man in Babel von der Höhe des Hauptheiligtums der Stadt, des Tempelturms E-temen-an-ki sprach, der das äußere Wahrzeichen der Stadt Babel war<sup>3</sup>. Das können wir urkundlich nachweisen aus einer Bauinschrift, in der der babylonische König Nabopolassar uns von seiner Restaurierungsarbeit an diesem Bauwerk berichtet, daß der Gott Marduk ihm befahl, „sein Fundament an der Brust der Unterwelt festzulegen, und seine Spitze dem Himmel gleich zu machen“<sup>4</sup>.

Der Schluß der Erzählung macht es auch ganz deutlich, daß nicht der Bau des Turmes das Hauptmotiv der Erzählung ist, sondern der Bau der Stadt, bei dem der Turm nur charakterisierendes Begleitmotiv ist. Als Gott eingreift, um das Werk menschlicher Überhebung zunichte zu machen, heißt es: „So zerstreut sie Jahwe von dort aus über die ganze Erde, und so mußten sie aufhören, die Stadt zu bauen“ (11, 8). Diese Ausdrucksweise läßt aufhorchen und zwingt zu genauerer Überlegung, was der Erzähler damit sagen will. Er kann nicht meinen, daß die Gründung der Stadt als solche mißlungen sei; — sie bestand ja zu der Zeit, da J schrieb, als eine große, vielleicht die größte Stadt seiner Umwelt — der Sinn der Ausdrucksweise wird klar, wenn wir das Ziel beachten, das sich die Erbauer der Stadt ausdrücklich gesetzt hatten: „wir wollen uns eine Stadt bauen mit einem Turm... und uns einen Namen machen, damit wir uns nicht zerstreuen über die ganze Erde hin“ (11, 4). Es soll etwas verhindert werden, was nach dem natürlichen

<sup>3</sup> Er hatte einen quadratischen Grundriß von rund 96 m Seitenlänge und gleiche Höhe. Vgl. den Bericht über seine Ausgrabung in R. Koldewey, Das wiedererstehende Babylon. Leipzig 1925, S. 179—193.

<sup>4</sup> Umschrift und Übersetzung der Urkunde in „Vorderasiatische Bibliothek“, Bd. 4, „Die Neubabylonischen Königsinschriften, bearbeitet von Stephan Langdon“. Leipzig 1912, S. 60/61. Nabopolassars Sohn, Nebukadnessar, berichtet die Vollendung der Restauration mit den Worten: „E-temen-an-ki's Spitze aufzusetzen, daß sie mit dem Himmel wetteifere, legte ich Hand an.“ Ebd. S. 146/147.

Lauf der Dinge zu erwarten war, und nach Auffassung des Erzählers auch der von Gott gewollten Entwicklung der Menschheit entsprach, nämlich die Aufteilung der wachsenden Menschheit in die kleineren Gemeinschaften der Stämme und Völker. Dies will man verhindern durch den Bau der Stadt mit dem himmelhohen Turm. Nicht, daß alle Menschen darin wohnen sollten, sondern sie ist gedacht und geplant als beherrschender Mittelpunkt, von dem aus die Menschheit als eine Einheit zusammengehalten und vor der „Zerstreuung“ über die Erde hin, d. h. vor der Auflösung in einzelne selbständige Gruppen oder Völker bewahrt werden soll<sup>5</sup>.

Wer ist der Urheber dieses Planes? In einem gewöhnlichen antiken Stadtgründungsbericht wäre der Name des Gründers wesentliches und unentbehrliches Element der Erzählung. Hier wird ein solcher Name mit Absicht nicht genannt, sondern der Plan der ganzen Menschheit in den Mund gelegt. Nicht etwa aus demokratischer Geschichtsbetrachtung! In der ganzen Umwelt des biblischen Erzählers gab es nur monarchische Gemeinwesen. Darum hat er gewiß auch einen König als Haupt der Menschheit gedacht, welche die Stadt bauen will, aber er nennt keinen einzelnen Herrscher als Gründer, weil es sich hier um einen Plan und eine Gründung handelt, die nicht einen geschichtlich einmaligen Urheber hat, sondern einen überzeitlichen, nicht nur einmal, sondern immer wieder in der Menschheitsgeschichte auftretenden Urheber, nämlich die Hybris des Menschen.

Diese Hybris möchte die gesamte Menschheit unter einer Herrschaft zusammenfassen und zusammenhalten, um sie als Werkzeug höchstgesteigerter Macht zu gebrauchen, und sich einen Namen über die ganze Erde hin zu machen. Hinter dieser Deutung der Gründung der Stadt Babel steht deutlich eine geschichtstheologische Betrachtung des biblischen Erzählers, die als der eigentliche Sinn der äußeren Darstellung zu betrachten ist. Darin kennzeichnet er den selbstüberheblichen und gottwidrigen Charakter der altorientalischen heidnischen Großreiche, deren Könige zu seiner Zeit und schon mehr als tausend Jahre vorher, seit Sargon dem Großen den Titel: „König der vier Weltgegenden“ in Anspruch nahmen. Diese begnügten sich nicht mit der natürlichen Aufgabe und Grenze, die Gott menschlicher Herrschaft gesetzt hat,

<sup>5</sup> Daß diese Deutung orientalischer, insbesondere babylonischer Denkweise entspricht, bezeugt die Inschrift Nebukadnessars über den Bau seines neuen Palastes in Babylon: „Damals baute ich den Palast, den Sitz meines Königtums, das Band der großen Menschenscharen“, die, wie er in der gleichen Inschrift sagt, „Marduk, der Herr ihm in die Hand gegeben hatte“. Den Ausdruck „Band der großen Menschenscharen“ erklärt er selbst mit den Worten: „Königsgebot und Herrschaftsbefehl ließ ich von ihm (dem Palast) ausgehen.“ I. c. S. 94/95.



nämlich innerhalb der natürlichen Einheit eines Volkes oder Landes Frieden und Ordnung zu begründen, sondern sie suchten immerfort aus einem unersättlichen Drang heraus ihre Herrschaft über die ganze Erde auszuweiten und alle Länder und Völker in ihrem Reich zu vereinigen, wie die Annalen der assyrischen Könige über ihre regelmäßigen jährlichen Kriegszüge in fremde Länder bezeugen. Mit diesem Machtstreben sieht J eng verbunden den Versuch, durch ihre bis an die Grenzen ihrer Herrschaft aufgerichteten Siegesdenkmäler und Inschriften sowie durch gewaltige Bauwerke den Ruhm ihres Namens über die ganze Erde auszubreiten und zu verewigen. Darin liegt für den Jahwisten widergöttliche Hybris, die nicht nur mit frevler Hand das von Gott gewollte friedliche Nebeneinander der Völker stört, sondern sich etwas anmaßt, was Gott allein zukommt: die Herrschaft über die ganze Erde und die weltweite Ehre des Namens. Dieses heidnische Weltreich ist für J also der geistige Widerpart des Gottesreiches, das nach atl. Auffassung das Ziel der Schöpfung war und durch den Menschen verwirklicht werden sollte.

Dieses widergöttliche Wesen des Weltreiches manifestiert sich aber auch in einem direkten Abfall vom wahren Gott. Man sucht seine Herrschaft abzuschütteln, indem man nicht mehr ihn verehrt, sondern neue selbstgeschaffene Götter. Dies wird in der Erzählung nicht ausgesprochen, sondern mit Vorbedacht nur indirekt angedeutet in dem himmelhohen Turm, der den Mittelpunkt der Weltstadt bildet. Die atl. Leser erkannten ohne weiteres darin den Tempelturm Etemen-an-ki, in dem der Haupt- und Nationalgott Babels, Marduk, verehrt wurde. Der biblische Erzähler spricht mit Bedacht nur in so verdeckter Weise von dem Abfall der Menschheit ins Heidentum, ohne den Namen irgendwelcher heidnischer Götter zu nennen. Denn andere Götter als Jahwe gibt es ja in Wirklichkeit nicht. Heidentum ist nicht so entstanden, daß die Menschen andere Götter neben dem wahren Gott „kennengelernt“, d. h. ihre Hilfe erfahren, und sie daraufhin verehrt hätten; sondern, als die Menschen den Weg des wahren Gottes, ihres wirklichen Herrn nicht mehr wandeln wollten, haben sie selbst sich neue Götter geschaffen, die sie auf ihrem selbstgewählten Wege nicht hinderten, weil sie im Grunde nur Verkörperungen ihres eigenwilligen Strebens waren.

Nachdem wir so den geschichtstheologischen Sinn der Erzählung vom Bau der Stadt Babel richtig verstanden haben, wird uns nun auch die eigentliche Bedeutung der Sprachverwirrung klar, womit die Erzählung abschließt. Es geht J nicht darum, zu erklären, wie die verschiedenen Sprachen unter den Menschen entstanden sind. Deren Entstehung war für ihn eine geheimnisvolle göttliche Anordnung für die Menschheit, die sich seiner geschichtstheologischen Betrachtung offenbart

als das einfache Mittel, durch das Gott mühelos das Werk menschlicher Hybris, die Aufrichtung einer universalen Herrschaft über die ganze Welt wider den wahren Herrn der Welt, vereitelt<sup>6</sup>.

Die bisherige Darlegung hat uns gezeigt, daß hinter der äußeren Darstellung der Erzählung, die auf den ersten Blick nichts weiter zu sein scheint als eine etwas naive alte Überlieferung von der Gründung der Stadt Babel, in Wirklichkeit eine tiefe geschichtstheologische Betrachtung des J über die religiöse Entwicklung steht, welche die Menschheit nach der Sintflut genommen hat. So gesehen, fügt sie sich dann auch als ein wesentliches Stück in den Zusammenhang der ganzen biblischen Urgeschichte ein. Sie führt den heilsgeschichtlichen Entwurf, den wir in der Sintfluterzählung gefunden haben, weiter, allerdings nach der negativen Seite. Menschliche Hybris, welche schon die erste vollkommene Heilsmöglichkeit, die Gott der Menschheit geboten, abgelehnt hatte, macht nun auch die im Noebund gebotene neue Heilsmöglichkeit zunichte und führt die gesamte Menschheit in die Gottesferne des Heidentums, in der sie den wahren Gott, von dem allein ihr Heil kommen kann, gar nicht mehr sieht und erkennt. So erscheint die Erzählung vom Bau der Stadt Babel als der neue große Sündenfall der Menschheit nach der Sintflut.

Hat damit die Menschheit das Heil von Gott endgültig verscherzt? Darauf gibt die Erzählung selbst keine Antwort, wohl aber der unmittelbar folgende Zusammenhang. Denn (nach der eingefügten Geschlechterlinie von Sem-Abraham 11,10-32) folgt, ebenfalls von der Hand des J, die Berufung Abrahams. J sieht einen engen heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen beiden Erzählungen. Nachdem die gesamte Menschheit durch ihren Abfall ins Heidentum scheinbar die Herrschaft des wahren Gottes auf Erden zerstört hat, legt dieser in der Berufung Abrahams den Grundstein zur Wiederaufrichtung der Gottesherrschaft. Es ist ein bescheidener Anfang: ein einziger aus der gottentfremdeten Masse, den Gott beruft, daß er in Gehorsam den Weg Gottes wandle und seine Nachkommen diesen Weg lehre (Gn 18, 19). Dafür aber wird ihm und seinen Nachkommen eine solche Fülle des Segens verheißen, daß dereinst wieder alle Geschlechter der Erde an diesem Segen teilnehmen können (vgl. Gn 12, 3). So wird die im Noebund angedeutete heilsgeschichtliche Linie, die von den Menschen zum Unheil verbogen war, von Gott wieder auf das Heil hin zurechtgebogen.

<sup>6</sup> Die Deutung von Babel als Ort, wo „Jahwe ihre Sprache verwirrte“, ist darum freies literarisches Darstellungsmittel, nicht die wirkliche Etymologie des Namens, den man in Babel selbst als „Tor der Gottheit“ (bab-ili oder bab-ilani, wovon griechisch Babylon) deutete.

Wenn wir nun zurückblicken auf die tiefe heilsgeschichtliche Bedeutung, die wir in der Erzählung von der Gründung der Stadt Babel entdeckt haben, so wird uns auch klar, daß der biblische Erzähler darin ihre eigentliche Wahrheit gesehen hat, und daß es ihm nicht darum ging, eine streng geschichtliche Darstellung vom Ursprung dieser Stadt zu geben. Schwerlich hat er darüber überhaupt Genaueres und Sichereres gewußt. Für ihn war Babel die Metropole der gesamten Heidenwelt in seinem Umkreis, und die geistige Mutterstadt, der geistige Ort, von dem der Ausbruch der Menschheit aus der Herrschaft Gottes und ihr Abfall zu den heidnischen Göttern den Anfang genommen hat. Aus dieser Auffassung heraus hat er in der von ihm zu diesem Zweck frei gestalteten Erzählung von der Gründung dieser Mutterstadt des Heidentums in einem einfachen, aber genialen Bilde das ganze gottwidrige Wesen des Heidentums, insbesondere die gewalttätige Hybris des heidnischen Weltreiches so gezeichnet, wie sie dem israelitischen Glauben an den einen wahren Gott und Herrn der Welt erschien.

Diese Erzählung will also gar nicht als geschichtlicher Bericht über die Gründung der antiken Stadt Babel verstanden werden, sondern als gleichnishafte Darstellung der geistigen Welt des Heidentums in ihrem Gegensatz zum Gottesreich. Man kann darum die literarische Art dieser Erzählung als eine geschichtliche Parabel bezeichnen.

Wenn man sie so verstanden hat, werden alle geschichtlichen Bedenken, die man gegen sie erheben könnte, gegenstandslos, und ihre eigentliche Wahrheit tritt ganz klar und einleuchtend hervor, eine Wahrheit, deren ewige zeitlose Bedeutung jemand treffend gekennzeichnet hat, der kurz nach 1945 mit Hinweis auf das soeben untergegangene „Tausendjährige Reich“ von einem „ewigen Unternehmen Babel“ gesprochen hat.

### 3. Das Buch Jonas.

Um den Begriff der geschichtlichen Parabel und seine Bedeutung für das Verständnis mancher Teile der Heiligen Schrift noch deutlicher zu machen, wähle ich als 3. Beispiel das Buch Jonas. Die geschichtliche Auffassung des Jonaswunders war spöttischen Angriffen seitens des Unglaubens schon seit dem Altertum ausgesetzt. Gewiß darf eine offenbarungsgläubige Exegese kein Wunder, das die Heilige Schrift als wirkliche Tatsache darstellen will, weginterpretieren. Aber anderseits muß sie auch ernstlich die Frage untersuchen: Will die Heilige Schrift das Jonaswunder als geschichtliche Tatsache hinstellen? Diese Frage ist nur richtig zu beantworten, wenn wir die literarische Art des ganzen Buches Jonas untersuchen und genau verstehen.

Das Buch Jonas steht unter den Büchern der sog. 12 Kleinen Propheten, ist aber von ganz anderer Art als diese. Es enthält keine Reden des Propheten. Seine ganze Predigt ist zusammengefaßt in das kurze Drohwort: „Noch vierzig Tage und Ninive geht unter.“ Es will aber auch nicht eine Prophetenerzählung sein von Art der Erzählungen über Elias und Elisäus. Denn Jonas wird nicht, wie dies in allen derartigen Erzählungen geschieht, als eine verehrungswürdige und autoritative Gestalt vom Erzähler mit Ehrfurcht behandelt, sondern geradezu als Karikatur eines Propheten mit bitterer Ironie gezeichnet. Das lassen gleich die drei ersten Verse erkennen: „Und es erging das Wort Jahwes an Jona, den Sohn des Amittai also: Mach dich auf und geh nach Ninive, der großen Stadt, und predige wider sie.“ Genau wie sonst in den prophetischen Büchern der Auftrag Gottes an die Propheten erging! Und die Reaktion des Jonas! „Aber Jonas machte sich auf, um von Jahwe fort nach Tharsis zu fliehen.“ Der Verfasser des Buches, der wahrscheinlich Ps 139, 5 (*quo ibo a spiritu tuo et quo a facie tua fugiam?*), jedenfalls aber Am 9, 2 kannte, hat schwerlich geglaubt, daß ein Prophet, der einen Auftrag von Gott erhält, in Wirklichkeit so handeln könnte (vgl. auch Am 3, 8), sondern hat in dem Tun des Jonas eher das kindische Unterfangen eines Menschen darstellen wollen, der meint, durch sein Widerstreben Gottes Pläne hindern zu sollen. Das wird ganz deutlich, wenn er im späteren Verlauf der Erzählung Jonas den Grund seiner Flucht darlegen läßt. Er ist nicht etwa geflohen, weil er fürchtet, in der heidnischen Stadt nicht gehört, sondern verspottet zu werden; im Gegenteil, er fürchtet gerade umgekehrt, daß die Bewohner Ninives auf seine Botschaft hin sich bekehren und dann Schonung bei Jahwe finden.

Nachdem aber Gott den Propheten wunderbar von seiner Flucht zurückgeholt und zur Ausführung seines Auftrags gezwungen hat, sollte man annehmen, daß er nun wenigstens belehrt und bekehrt worden sei. Doch das Verhalten des Jonas nach Ausführung seines Auftrages wird vom Erzähler wieder mit der gleichen Ironie gezeichnet wie das frühere. Er hat sich außerhalb der Stadt eine Hütte aus Zweigen gebaut, um den erhofften Untergang von dort mitanzusehen. Er hat also seine ernste Botschaft verkündet ohne jedes menschliche Mitgefühl mit den Bedrohten. Ja, als die vierzig tägige Frist vorübergeht, ohne daß der Untergang erfolgt, „da verdroß es Jonas sehr und er wurde zornig“ (4, 1), und in seinem unverständigen leidenschaftlichen Zorn will er gar Gott wegen seines barmherzigen Verhaltens zu den Niniviten zur Rechenschaft ziehen: „Ach Jahwe, hab' ich mir das nicht schon gedacht, als ich noch in meiner Heimat war? Und deswegen wollte ich ja das erste Mal nach Tharsis fliehen, weil ich nämlich wußte, daß du ein gnädiger und barmherziger Gott bist, langsam zum Zorn und reich an Barmherzigkeit und einer, der sich das

angedrohte Unheil leid werden läßt“ (4, 2). Wir kennen Fromme des AT (Pss, Job, Jer), die freimütig und kühn zu Gott gesprochen haben, aber keiner von ihnen würde diese Worte des Jonas über die Lippen gebracht haben. Als einst Moses bat, Gottes Herrlichkeit schauen zu dürfen, vernahm er als Antwort eine Offenbarung, die Gottes Wesen in einem Wort ausdrückt, das der Mensch ertragen und verstehen kann: „Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langsam zum Zorn und reich an Huld und Treue.“ (Ex 34, 6). Nur vor einem solchen Gott kann der schwache sündhafte Mensch bestehen. Und Jonas macht Gott einen Vorwurf daraus, daß er sich als ein solcher barmherziger und langmütiger Gott gegen Ninive erweist! Denkt er nicht daran, daß auch Israel nur von seiner Barmherzigkeit lebt? Der Verfasser des Buches Jonas hat diese Beschwerde gewiß nur als Äußerung verblendeten unfrohen Eigensinns betrachtet, ebenso wie die sich anschließende Bitte des Propheten: „Und nun, Jahwe, nimm mir das Leben ab, denn für mich ist Sterben besser als Leben“ (4, 3). Mit ähnlichen Worten hatte einst der große Elias seiner Verzweiflung Ausdruck gegeben, als er sein ganzes Lebenswerk gescheitert sah (1 Kg 19, 4). In seinem Munde wirkt diese Bitte tragisch, im Munde des Jonas dagegen komisch; denn ihm ist kein großes Lebenswerk gescheitert, sondern nur ein unvernünftiger Wunsch nicht erfüllt worden. Seine Bitte ist nicht Ausdruck echter Verzweiflung, sondern verblendeten kindischen Eigensinns.

Wie ein eigensinniges Kind wird Jonas auch von Gott behandelt — mit geradezu himmlischer Geduld und mit ironischem Humor. Die Belehrung, die er ihm gibt, ist eine Kinderlektion mit kindlichem Anschauungsunterricht. An dem Wachsen und dem plötzlichen Verdorren der Kürbispflanze vor seiner Hütte läßt er Jonas ein Gefühl erleben, das dieser gegenüber den Heiden nicht hat aufkommen lassen, das menschliche Grundgefühl der Sympathie, d. h. der wohlwollenden Freude am Leben und Gedeihen und der Trauer über Unheil und Zerstörung. Aber Jonas versteht nichts von diesem Sinn seines Erlebnisses, sondern bittet in kindischem Zorn über den Verlust des Schattens, den ihm die Kürbispflanze gespendet hatte, Gott zum zweitenmal um den Tod. Hier ist die ironisch karikierende Darstellung mit Händen zu greifen. Mit wahrhaft göttlicher Geduld sieht Gott über seinen Unverstand hinweg und macht ihm nun wie einem Schüler von langsamer Fassungskraft in ausdrücklichen Worten die Nutzenwendung aus dem von ihm nicht verstandenen Anschauungsunterricht klar: „Du hast Mitleid mit der Kürbispflanze, für die du dich nicht abgemüht... und ich sollte nicht Mitleid haben mit Ninive, der großen Stadt!“ ...

Indem der Verfasser das Buch mit dieser Belehrung Gottes an Jonas abschließt, gibt er deutlich zu verstehen, daß das ganze Buch



geschrieben ist, um diese Belehrung über Gottes Barmherzigkeit auch gegen die Heiden klar und eindringlich darzulegen. Es ist also formell ein richtiges Gegenstück zu den ntl. Parabeln etwa vom barmherzigen Samaritan, oder vom reichen Prasser und dem armen Lazarus, oder dem König, der mit seinen Knechten Abrechnung hielt. Genau wie dort ist „die Wahrheit“ der Erzählung vollkommen unabhängig davon, ob die erzählte Begebenheit wirklich so geschehen ist oder vom Erzähler als anschaulicher Ausdruck der Belehrung frei gestaltet ist.

Ihnen liegt wohl die Frage auf der Zunge: Aber zwingt uns nicht das Wort Christi: „Wie Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauche des Fisches war, so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoße der Erde sein“ (Mt 12, 30; Lk 11, 29) doch zu einer geschichtlichen Auffassung? Ich brauche hier dieses Wort nicht in seinem ntl. Kontext darzulegen und zu erklären; es genügt der kurze Hinweis darauf, daß eine solche Ausdeutung eines atl. Geschehens als Vorbild eines ntl. ebenso gut auf eine freie Darstellung aufgebaut werden kann wie auf ein wirkliches Geschehen. Wenn der Hebräer-Brief (4, 3) von Melchisedech sagt: „*sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum, neque finem vitae habens, assimilatus autem filio Dei, manet sacerdos in aeternum*“, so ist klar, daß hier lediglich eine gegenüber sonstiger atl. Gewohnheit auffällige Eigentümlichkeit der Darstellung, das Fehlen jeglicher Angabe über die Genealogie und das Lebensalter, typologisch ausgedeutet wird<sup>7</sup>. Was hier möglich ist, kann im Falle des Jonas nicht unmöglich sein.

Bleibt noch die Frage: Wie kam nun der Verfasser des Buches zu seiner geschichtlichen Parabel von Jonas? Sie erklärt sich aus der Zeit nach dem Exil, in der er schrieb. Die eschatologische Prophetie kennt schon seit Isajas den Gegensatz zwischen der heidnischen Weltmacht (Assur) und der in Israel und Jerusalem proklamierten universalen Gottesherrschaft. Während des Exils, in der Verkündung des Deuteroisajas erscheint der Untergang von Babel als die Vorstufe und Vorbedingung für die Befreiung und Heimkehr der Israeliten und die im Anschluß daran erwartete Aufrichtung der eschatologischen Gottesherrschaft. Auch aus den Büchern der nachexilischen Propheten Aggäus (2, 20 ff.) und Zacharias (2, 1 ff.) sehen wir, mit welcher Sehnsucht man auf das göttliche Gericht über die heidnische Weltmacht wartete. Diese Stimmung wurde noch dadurch verschärft, daß Israel nach der Rückkehr aus dem Exil keine politische Selbständigkeit mehr erlangte, sondern, wie uns die Bücher

<sup>7</sup> Ein Beispiel aus dem AT selbst für Ausdeutung einer rein literarischen Darstellung haben wir in Ex 20, 11, wo das Sabbatgebot begründet wird mit dem Hinweis: „Denn in sechs Tagen hat Gott Himmel und Erde... erschaffen, am siebten Tage aber ruhte er.“

Esdras-Nehemias zeigen, auch unter der persischen Oberhoheit vielen Anfeindungen und Bedrückungen seitens der Heiden ausgesetzt war. Als Reaktion darauf entstand bei vielen eine leidenschaftliche Feindseligkeit gegen die Heiden. Menschliche Leidenschaft deckt sich gern hinter einem religiös gefärbten Schutzschild. Einen solchen boten jene eschatologischen Verheißungen, welche nach der Vernichtung der heidnischen Weltmacht die Aufrichtung der ewigen Gottesherrschaft verkündeten. Indem man mit glühender Sehnsucht die Vernichtung der Heiden herbeiwünschte, glaubte man, für Gott und sein Reich zu eifern.

Um diese Haltung vieler seiner Zeitgenossen als verkehrt und unreligiös zu entlarven, hat der Verfasser des Buches Jonas ihnen in dem Propheten Jonas das unschöne Spiegelbild ihres unfrohen Fanatismus vor Augen geführt. Daß er als solches gerade einen Propheten wählt, von dem 2 Kg 14, 25 erzählt, daß er dem nordisraelitischen König Jeroboam II. Erfolg im Kampf gegen die Feinde Israels verheißt hatte, erklärt sich aus der Situation des Erzählers gegenüber jenen heidenfeindlichen Fanatikern. Sie hatten ja scheinbar die eschatologischen Verheißungen der Propheten für sich. Vielleicht gab es auch zu seiner Zeit lebende Propheten, die im Sinne der Fanatiker predigten. Aus Neh 6, 10-14 sehen wir ja, daß es damals Propheten gab, die nicht als Verkünder reinen Gotteswortes zu betrachten sind. Die rätselhafte Ankündigung von der Ausrottung eines falschen Prophetentums in der eschatologischen Heilszeit (Zach 13, 1-6) läßt darauf schließen, daß falsche Propheten noch eine ziemliche Rolle in der nachexilischen Zeit gespielt haben. Um nun den antiheidnischen Fanatikern das Argument einer Berufung auf prophetische Autorität zu entwinden, läßt der Erzähler ihre Sache durch einen Propheten vertreten, und zwar einen wahren Propheten, der wirklich mit einer strengen Gerichtsbotschaft in die dereinstige heidnische Metropole Ninive gesandt wird, der aber erst durch eine eindringliche Belehrung von Seiten Gottes dazu gebracht werden muß, die Absicht Gottes bei der ihm aufgetragenen Botschaft richtig zu verstehen. Mit Jonas sollen die Leser des Buches lernen, daß niemand Gottes Gerichtsbotschaften über die Heiden im Widerspruch mit der dem Moses gegebenen grundlegenden Offenbarung von Gottes Verhalten zu den Menschen verstehen darf. Diese Selbstoffenbarung Jahwes als „eines gnädigen und barmherzigen Gottes, der langsam ist zum Zorn und bereit zum Verzeihen“, gilt nicht nur für Israel, sondern auch für die Heiden.

Zurückblickend und zusammenfassend möchte ich noch einmal feststellen: Das Verständnis des Buches Jonas als Geschichtsparabel hat sich uns aus der genauen Betrachtung seines Inhaltes und seiner Darstellungsweise ganz von selbst ergeben. Wenn wir es als solche verstehen und erklären, so ist das keine Verfälschung seines Sinnes und seiner Wahrheit, sondern

deren richtige und volle Erschließung. Und durch diese Auffassung gewinnt auch das Buch und mit ihm sein Verfasser eine besondere Bedeutung in der Geschichte der atl. Offenbarung. Dieser letztere erscheint uns als ein religiöser Geist von großem Format, der sich durch seine erhabene und erleuchtete Auffassung von Gott und seinem Verhältnis zur Menschheit hoch über den engherzigen unfrohen Fanatismus vieler seiner Zeitgenossen erhob und durch sein Buch dazu half, daß dieser unreligiös-fanatische Geist nicht die Oberherrschaft gewann. C. H. Cornill hat ihn und sein Buch mit folgenden packenden Worten charakterisiert: „Ich habe das Buch Jona gewiß hundertmal gelesen, und ich will es nur offen gestehen, denn ich schäme mich meiner Schwäche nicht: ich kann noch jetzt dies wunderbare Buch nicht lesen, ohne daß mir die Augen feucht werden und das Herz höher zu schlagen beginnt. Dies scheinbar so alberne Büchlein gehört zu dem Tiefsten und Großartigsten, was jemals geschrieben worden ist, und ich möchte jedem, der an dies Buch herantritt, zurufen: Ziehe deine Schuhe aus von deinen Füßen, denn der Ort, darauf du stehst, ist ein heiliger Boden“. (Der Israelitische Prophetismus<sup>3</sup>, Straßburg 1900, 169).

# Der Universalismus des Heils

## A) Nach der Urgeschichte (Gen 1—11)

Von Professor Heinrich Groß, Trier

Der neue Weg des Heils, den Gott in und mit Abraham beginnt, enthält Gen 12, 3 als Zielangabe die zentrale Verheißung: „In dir (gemeint ist Abraham) sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde!“ In diesem Wort ist uns nicht nur der Schlüssel zum Verständnis der mit Abraham einsetzenden Heilsveranstaltung gegeben, die über das Erscheinen Christi in der Fülle der Zeit bis hin zur eschatologischen Vollendung reicht, sondern der neue Anfang mit seiner Heilsverheißung für alle Völker weist auch zurück auf die Urzeit, auf den ersten Menschen und Gottes Plan mit ihm. Begründet doch der Weg des urzeitlichen Menschen den neuen Beginn in und mit Abraham.

In fünf Thesen sollen unsere Ausführungen nun vorgelegt werden.

1. Die Heilssituation des ersten Menschen geht eindeutig aus Gen 2 und 3 hervor<sup>1</sup>.

Der jahwistische Schöpfungsbericht (Gen 2, 4b—25) stellt an den Anfang, bildhaft gesprochen in den Mittelpunkt eines Kreises, der von Gott ins Dasein gerufenen Kreaturen den Menschen, genauer gesagt, den Mann (2, 7). Von dieser 1. Schöpfungstat ab nimmt sich der weitere Bericht wie eine Ausführung der Sorge Gottes um den Menschen aus, die ihn in den verschiedenen menschlichen Lebensbereichen, Kreisausschnitten vergleichbar, am Werke sieht. Um den erstgeschaffenen Menschen baut Gott dessen Lebenswelt auf, indem er die einzelnen Bereiche auf ihn hin zu einem geschlossenen Ganzen integriert. Folgende bedeutsame Eigenheiten des ersten Menschen und seiner Welt lassen sich dem Bericht entnehmen: von Wesen ist er eine Einheit aus Erdhaftem und Göttlichem (Erdboden und der Odem des Lebens 2, 7); Gott schafft den ihm zugepaßten Lebensraum, den wir gewöhnlich Paradies nennen (2, 8—15); Gott findet in dem Menschen über alle andere Kreatur hinaus ein personales Du, mit dem er in den Dialog tritt, dem er als Schöpfer und unumschränkter Herr ein Gebot gibt, an dessen freie Entscheidung er damit appelliert (2, 16 f); Gott bereichert den Lebensraum des Menschen mit den Tieren, über die der Mensch in der Namensgebung Herrschaft ausübt (2, 18 ff); Gott behebt die Einsamkeit des Menschen dadurch, daß er ihm in der Frau ein menschliches Du zugesellt (2, 21—24); Gott pflegt zu alle dem und sozu-

<sup>1</sup> Vgl. dazu vor allem H. Renckens, Urgeschichte und Heilsgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen. 1—3, Mainz 1959.

sagen in letzter Begründung und als Ausdruck der tiefsten Sorge um ihn enge Gemeinschaft und Freundschaft mit dem Menschen des Paradieses (3, 8). Das Paradies und in ihm die Freundschaft mit Gott stellen zweifelsohne die besondere Harmonie dar, deren sich der erste Mensch als Stammvater der Menschheit (vgl. Röm 5) in den 3 Dimensionen seines Daseins: in der Beziehung zu Gott, zum Mitmenschen und zur untermenschlichen Kreatur erfreut; sie machen also eindeutig seine ursprüngliche Heilssituation nach Gottes Absicht und ihre Wirklichkeit in seiner ersten Lebensphase kund.

2. Nach Gen 1 gründet die Sonderstellung des Menschen und damit Möglichkeit und Wirklichkeit seines Heils in seiner Gottebenbildlichkeit.

Wie der 2. jahwistische Schöpfungsbericht weiß auch der jüngere, dem Priesterkodex zugehörige, 1. Schöpfungsbericht (Gen 1, 1—2, 4 a) um die Sonderstellung des Menschen innerhalb des Kreatürlichen. Ist seine Stellung nach Gen 2 dem Zentrum eines Kreises zu vergleichen, so nach Gen 1 dem Gipfel einer Pyramide.

Mit einer ausgesuchten und ungewöhnlichen Feierlichkeit holt Gen 1, 26 zur Erschaffung des Menschen aus, um dann im dreifach gegliederten V 27 dessen Erschaffung zu berichten. Nicht nur die Wahl der Worte dieses Verses, auch ihre Stellung ist theologisch von tiefer Aussagekraft. Dreimal wird hier allein das Verbum *bara*<sup>2</sup> gebraucht, das in der Hebräischen Bibel Gott als Träger des schöpferischen Tuns vorbehalten bleibt. Das Ziel dieser einmaligen Schöpfungstat sieht der Text in der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Diese Wesensaussage über den Menschen hebt sich beachtlich auf dem Hintergrund der Äußerungen über die anderen Geschöpfe ab, die nach 1, 11 f 21. 24 je nach ihrer Art geschaffen sind. Verdeutlicht man diese Aussage mit Hilfe von Ps 8, 5 f und 145, 5. 12, dann läßt sich unschwer folgern, daß die „Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Teilhabe am Herrntum Gottes besteht“<sup>3</sup>, daß folglich die Teilhabe des Menschen an der göttlichen Herrlichkeit seine gesamten menschlichen Anlagen und Qualitäten prägt und formt, daß sich so in der menschlichen Personalität das Urbild Gott selbst widerspiegelt.

<sup>2</sup> Mit Vorzug ist jenes besondere Verbum *bara*, das an die 50mal im hebräischen AT vorkommt, Gen 1—9 und Dtl 5 gebraucht, also in Texten, die von der Schöpfung am Anfang und von der Neuschöpfung in der Endzeit künden.

<sup>3</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: LEX TUA VERITAS (Festschrift Hubert Junker), Trier 1961, 89—100 und den Beitrag in LThK<sup>2</sup> IV 1087 f.



3. Auch das Leben des Menschen nach dem Fall entbehrt nicht der Fürsorge Gottes, denn seine Gottebenbildlichkeit bleibt.

Nach Gen 3, 14—19 geht durch die Ursünde nicht nur das enge Freundschaftsband mit Gott verloren — Adam versteckt sich, als er den nahenden Gott gewahrt (3, 8) —, auch die Harmonie zum Mitmenschen und zur untermenschlichen Kreatur ist gestört (3, 16 f). Doch sagt der Mensch ja zu diesem gegenüber der Anfangsfülle reduzierten Leben, das in seiner dreifachen Dimension gebrochen erscheint. Er nimmt dieses Leben auf sich (3, 20), um nun auf andere Weise, als es der verheißungsvolle Beginn im Heil Gottes ihm ermöglichte, dem göttlichen Schöpfungsauftrag nachzukommen (1, 26. 28). Und auch Gott trägt noch, wenn auch auf reduzierte Weise, Fürsorge um den nachparadiesischen Menschen (3, 21); er verbürgt sich damit dafür, daß Leben und Existenz des Menschen durch die Urschuld nicht restlos dem Verderben und der Sinnlosigkeit anheimgefallen sind. Denn es bleibt dem Menschen trotz des Falles doch das Fundament seiner Beziehung zu Gott, seine Gottebenbildlichkeit und damit die Basis erhalten, daß Gott mit ihm den Dialog zum Heile wieder aufnehmen kann.

Sowohl in der Geschlechterreihe von Adam bis Noe Gen 5, 1. 3 als auch in der göttlichen Sanktion des Menschenlebens nach der Sintflut Gen 9, 6, also in Texten, die über den nachparadiesischen Menschen handeln, ist davon die Rede. Gen 9, 6 wird die Heiligkeit und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens für alle Menschen in gleicher Weise auf universaler Breite mit der Tatsache begründet, daß der Mensch gottebenbildlich geschaffen ist. Nach dem Stellenwert dieses Textes ist die Gottebenbildlichkeit etwas so Wesenhaftes, Grundlegendes und Allgemeingültiges für alle Menschen, daß sie weder in der Ursünde noch in der persönlichen Schuld, um die Gen 4 und 6 wissen, verloren oder verschüttet werden konnte. Überall also, wann und wo auch immer der Mensch auf dieser Erde als Hoheitsträger Gottes den göttlichen Schöpfungsauftrag ausübt (Gen 1, 28), tut er es dank seiner ihm als Menschen eingeschaffenen und trotz aller Sünde verbleibenden Ebenbildlichkeit zu Gott. Damit ist dann aber auch allen Menschen jederzeit die Möglichkeit gegeben, den in der Sünde abgerissenen Dialog mit Gott wieder aufzunehmen und von Gott erneut in das Heil hineingestellt zu werden. Spricht doch schon die Tatsache, daß Gott die Welt und den Menschen *post praevium lapsum* ins Dasein gerufen hat, dafür, daß auch die Menschen nach der Sünde und in der Sünde des Erbarmens und der Liebe Gottes teilhaftig werden, wie es Weish 11, 23—26 ausgeführt ist: „Aber du erbarmst dich aller, weil du alles vermagst, und läßt die Sünden der Menschen unbeachtet, damit sie sich bekehren. Denn du liebst alles, was

da ist; und nichts verabscheust du von dem, was du geschaffen hast. Hegtest du Haß gegen irgend etwas, du hättest es nicht geschaffen. Wie hätte denn etwas Bestand gehabt, wenn du es nicht gewollt hättest, oder wie wäre etwas erhalten geblieben, wenn es nicht von dir ins Dasein gerufen wäre? Ja, du verschonst alles, weil es dein eigen ist, du Herr, der das Leben liebt!“ (vgl. Os 11, 8 f).

4. Der Noe-Bund, mit dem Gott nach der Sintflut den Bestand der Schöpfung und eigens den des menschlichen Lebens garantiert und sanktioniert, ist die bleibende Grundlage jeglichen menschlichen Heiles.

An Wesenselementen des Noe-Bundes (Gen 9, 8—17) ist

a) zu erwähnen, daß der Bund ein bindendes Verhältnis darstellt, das von Gott auf dessen ureigene Initiative mit Noe und seinen Söhnen, durch sie mit allen Menschen aller kommenden Zeiten und auch mit der untermenschlichen Kreatur eingegangen wird. Zugrunde liegt hier bereits schon wie bei den späteren Bundesschlüssen das Moment der göttlichen Erwählung, das in der Offenbarung zunehmend an Bedeutung gewinnt. Aus der verderbten Menschheit wird allein die Familie Noes erwählt. Sie soll in der nach der Sintflut erneuerten Schöpfung das Ausgangsglied einer neuen Menschheit sein.

b) Der Bund zielt auf einen neuen Zustand hin, der auf das besondere Wohlergehen und Heil der Partner ausgerichtet ist. In unserem Fall begründet der Bund ein Friedensverhältnis Gottes mit Noe und seinen Söhnen und in ihrer Person mit der gesamten Menschheit auf weitester Ebene. Wir haben es also sachlich mit einem Bund auf breitester Grundlage zu tun, mit einem Bund in der Schöpfungsordnung, der alle Menschen aller Zeiten umfaßt. Sir 44, 18 wird dem Noe-Bund eigens das Epitheton „ewiger Bund“ beigelegt<sup>4</sup>. War durch die Urkatastrophe der Sintflut der Bestand jeglichen Lebens auf der Erde fragwürdig geworden, so sanktioniert Gott im Noe-Bund seine Schöpfungstat für alle Zeit, er nimmt auf universal breiter Grundlage allen Menschen die durch die Sintflut entstandene Sorge um den elementaren Bestand des Lebens und der Naturordnung. Gott wird nach Gen 8, 21 f in seinem nachsintflutlichen Verhältnis zum Menschen und zur gesamten Schöpfung durch seine barmherzige Nachsicht mit der sittlichen Schwäche

<sup>4</sup> Nach Is 24, 5 wird ein großes Gottesgericht die ganze Erde verwüsten und verheeren, weil die Bewohner die Weisungen Jahwes und den ewigen (= Noe-) Bund gebrochen haben. Die Mißachtung des göttlichen Gesetzes bezieht sich vornehmlich auf das Verbot, ungerecht Menschenblut zu vergießen (Gen 9, 6).

der Menschen bestimmt. „So schließt diese Geschichte überraschenderweise mit einem Wort der Gnade und tragenden Geduld Gottes<sup>5</sup>.“

c) Der Bund ist geknüpft an eine **Bundessatzung**, die die Partner in der ethisch-religiösen Sphäre bindet. Nach Gen 9,5 f verpflichtet Gott den Menschen auf die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Ein Übertreten dieser Verpflichtung zieht die schwerste Strafe nach sich: der Mörder hat sein eigenes Leben verwirkt. Wenn die beiden VV auch nicht zur Stiftungssperikope des Noe-Bundes gehören, so fügen sie sich ihrer Aussage nach durchaus in das Bundesverhältnis ein, das eine Garantie für Schöpfung und Leben sein will. Aufseiten Gottes enthält die Perikope die feierliche Selbstverpflichtung, Welt und Mensch zu erhalten, nie mehr einer vernichtenden Flut Raum auf Erden zu gewähren.

d) Der Bund wird offenkundig durch ein **Bundeszeichen**, hier im Regenbogen. Sachlich ist in Gen 9,13 f kein Mythos über die Entstehung des Regenbogens, sondern symbolische Naturbetrachtung gegeben. „Der Regenbogen, gebildet von den Strahlen der Sonne, die noch während des Regens das Gewölk durchbrechen, kündigt nach heftigem Gewitterregen dem Menschen das Aufhören des Unwetters (Bild des göttlichen Zornes) und die Wiederkehr der Sonne (Bild der göttlichen Huld) an und ist daher ein symbolisches Zeichen für Gottes Friedensbund mit der lebendigen Schöpfung.“<sup>6</sup> Der Bogen ist Zeichen dafür, daß Gott des Bundes gedenkt und in diesem Gedenken zugunsten des Menschen und der Kreatur tätig wird, indem er sie vor weiteren Vernichtungskatastrophen bewahrt.

Wie in der Schöpfung ist Gott im Noe-Bund erneut Herr allen Lebens, des menschlichen wie des untermenschlichen, geworden. Für alle Menschen, auch für die Heiden, ist er Spender und Erhalter des Lebens und der natürlichen Lebensgüter. Darin kündigt sich auf der breiten Ebene der Schöpfung eine bedeutsame Aufgabe und Gegenwartsbedeutung des AT an: es zeigt einerseits den lebendigen Gott, der jeden mythischen Weltbann durchbricht, selbst also nicht aufgeht in die Welt, auf der anderen Seite Gott als den fürsorgenden Herrn der Welt, der sich ihrer und besonders des Menschen für die Dauer des Bestehens des Kosmos annimmt, sie also nicht sich selbst oder gar der totalen Vernichtung überläßt.

Die Bindung des Menschen an Gott findet ihren erhabensten Ausdruck im Darbringen von Opfern. So wird Gen 8,20 f von einer natürlichen, dem Menschen also von Natur her eigenen, Form der Gottesverehrung gesprochen, die Noe leistet. Demnach sind alle Menschen auf der Grundlage des Noe-Bundes kultfähig und zum Kult verpflichtet. Die

<sup>5</sup> G. v. Rad, Das erste Buch Mose, 6. Aufl., Göttingen 1961, 101.

<sup>6</sup> H. Junker, Genesis, in: Echter-Bibel, 2. u. 3. Aufl., Würzburg 1955, 47 f.

Konsequenz aus dieser Tatsache zieht das AT z. B. Ps 96, 7 f; 117, wo die Heiden samt und sonders zum Gotteslob aufgefordert werden.

Der im Bund Gottes mit Noe als göttlicher Gnadenstiftung erneuerte und für alle Zeiten von Gott verbürgte Schöpfungsbestand, ihre Ordnung und vor allem das natürliche Friedensverhältnis mit Gott, das Gott aus seiner zuvorkommenden, erbarmenden Liebe schenkt und das die gesamte Schöpfung umfaßt, sind jederzeit Grundlage und Ansatzpunkte des göttlichen Heiles. Vor und außerhalb des in der Offenbarung und in der Kirche gegebenen Heiles steht demnach das gleiche Heil dem Menschen offen, der auf der Grundlage des noachitischen Bundes, im „Äon der göttlichen Geduld“ (Röm 3, 25) die sittliche Ordnung wahrt und in einem personalen Verhältnis zu seinem Schöpfergott steht oder sich darum müht.

Weiter kann gesagt werden: In seiner Struktur mit Gesetz und Verheißung gleicht der Noe-Bund dem Abraham- und Sinai-Bund. Somit steht auch er bereits, als notwendige Eingangshalle sozusagen, unter dem gnädigen Heilswillen Gottes. Weil Bund die bleibende Form ist, in der Gott den einen, allumfassenden Heilsplan Wirklichkeit werden läßt und weil dieser Heilsplan zutiefst von den Bundesschlüssen in der neuen Heilsordnung von Abraham an im AT und NT her zu verstehen ist, ergibt sich, daß auch der Noe-Bund letztlich bereits von dem in der Heiligen Schrift ins Werk gesetzten Heilshandeln Gottes her zu deuten ist. Er entstammt also dem gleichen erbarmenden Heilswillen Gottes und ist demnach in gleicher Weise auf das Heil des im Bund mit Gott vereinten Partners, hier also der ganzen Menschheit, angelegt.

Dank der reinen Initiative Gottes, die ihn zu Nachsicht und Erbarmen bewegt, ist es Gnade, daß Gott diese nachparadiesische, in Sünden verstrickte Welt doch tragen will und ihre Ordnung garantiert, daß der Segen des Anfangs über Geschöpf und Mensch Gen 1, 22. 28 über den Fall des Menschen hinaus weiter wirksam ist (Gen 9, 7) und nicht zurückgezogen wird, daß Gott seine Nähe zur Schöpfung nicht aufgegeben hat, sondern erneut verbürgt, daß dem Menschen folglich die Türe zu Gott offen bleibt.

## 5. Die Vielfalt der Völker entspricht dem Willen Gottes.

Gott sichert dem Noe nach der Sintflut zu, die Erde hinfort nicht mehr wegen des Menschen zu verfluchen, „Ist doch das Trachten des menschlichen Herzens böse von Jugend an“ (Gen 8, 21). Das Gericht der Sintflut ist aber trotz der angeborenen Boshaftigkeit des Menschen (oder besser, gerade wegen ihr) kein absolutes Vernichtungsgericht, sondern hinter diesem Gericht steht Gottes erbarmungsvoller Heilswille, der ver-

gibt und bewahrt. Schon hier sind deutliche Spuren der Einsicht von Röm 5, 20 erkennbar: „Wo jedoch die Sünde sich steigerte, da ist die Gnade über die Maßen groß geworden.“ Von daher wird begreiflich, daß Gott nach Gen 9, 1 den Schöpfungssegens des Anfangs Gen 1, 28 an Noe und seine Söhne wiederholt und sich erneut damit zu seinem ursprünglichen Plan mit der Schöpfung stellt und ihn bejaht.

Nach zwei verschiedenen Aspekten betrachten dann die Völkertafel (Gen 10 P) auf der einen Seite und der Bericht über den Turmbau zu Babel (Gen 11, 1—9 J) auf der anderen Seite die Ausführung des göttlichen Auftrags von Gen 9, 1.

Gen 10<sup>7</sup> bietet eine Völkertafel der vielen Völker der dem alten Israel bekannten Welt, die alle von Noe abstammen, den Gott im Segen Gen 9, 1 zum Stammvater der neuen nachsintflutlichen Menschheit gemacht hat. Die Völker, die der Schriftsteller dabei vielleicht einer antiken Völkerkarte entnommen hat, stellt er alle ausnahmslos geschichtstheologisch in Zusammenhang mit Noe, daher hat ihm die mögliche Vorlage nur das Material seiner Ausführungen geliefert.

Gen 10 betrachtet die Vielfalt der Völker als von Gott gewollt, weil sie auf Gen 9, 1 zurückgehen und sich alle von dem einen Stammvater Noe herleiten. Daher stellen sie in ihrer Vielzahl eine große Einheit dar, da sie nicht nur einer Herkunft sind, sondern auch alle in dem einen Bundesverhältnis stehen, das Gott mit Noe nach der Flut für die ganze Schöpfung und alle Menschen aller Zeiten und Zonen gestiftet hat, das sie alle immerfort an den einen Gott bindet.

So selbstverständlich, wie Gen 10 die Einheit der Menschheit in der Vielfalt der Völker als große Schöpfungsgegebenheit sieht und hinnimmt, tut es der jahwistische Bericht Gen 11, 1—9 nicht. Der Jahwist betrachtet diese Einheit zweideutig. „Zwar ist sie eine wertvolle Grundlage für die Entfaltung des menschlichen Gemeinschaftslebens und der Kultur, aber zugleich auch Gelegenheit und Versuchung zu menschlicher Hybris... Denn sie (die Hybris) zerschlägt nicht nur mit frevler Hand die gottgewollte friedliche Ordnung unter den Völkern, sondern richtet sich auch gegen Gott selbst, dem allein die Herrschaft über die ganze Menschheit gehört... Dieses selbstüberhebliche und gottwidrige Machtstreben erschien dem Jahwisten als die treibende Kraft in der Geschichte der Menschheit nach der Flut, ja als ihr eigentlicher Sündenfall, die Ursache ihrer Abkehr von Gott und ihres Abrückens in die Gottferne des Heidentums.“<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Vgl. dazu die instruktiven Ausführungen von H. Junker, Die Zerstreuung der Völker nach der Biblischen Urgeschichte, TThZ 70 (1961) 182—185 und G. v. Rad, a.a.O. 115—129. Allerdings ist zu vermerken, daß die Ansichten der beiden genannten Autoren teilweise differieren.

<sup>8</sup> H. Junker a.a.O. 183 f.



Doch ergibt ein Vergleich von Gen 11, 1—9 mit Gen 10, daß in Wirklichkeit nur zwei verschiedene Aspekte der Schöpfungsordnung angeleuchtet werden. Im Bericht über den Turmbau von Babel steht das Bewußtsein von der von Gott her beabsichtigten und gut geheißenen Vielfalt der Völker im Hintergrund der Darstellung und motiviert das Eingreifen Gottes. Er weist vor allem auf die mögliche und wirkliche Gefahr hin, die die Versuchung der Macht für Mensch und Volk bedeutet. Darin enthüllt sich das menschliche Widerstreben gegen den Plan Gottes mit der Vielfalt der Völker, das sich, nicht nur in alter Zeit, in der Gründung von Weltreichen und in der Alleinherrschaft von Tyrannen und Diktatoren äußert und die vielen Völker unter die Botmäßigkeit fremder Herrscher zwingt. In anderer Aussageabsicht unterstreicht gegen solche Fehlentwicklung die Völkertafel Gen 10 die Tatsache, daß die Vielfalt, die bei ihrer Eigenständigkeit als große Völkergemeinschaft ihre Einheit im gleichen Stammvater Noe und in dem durch ihn für alle Völker geschlossenen Bund mit Gott hat, durchaus im ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes liegt und ihm gemäß ist.

Noch eine andere Funktion hat der Bericht über die Zerstreuung der Völker für das 1. Buch der Bibel zu leisten. Er leitet über von der Urgeschichte zur Patriarchengeschichte. Der Jahwist, der der Sache nach (Gen 8, 20 ff) gleichfalls mit der Priesterschrift um ein neues Gottesverhältnis der gesamten nachsintflutlichen Menschheit weiß, begründet Gen 11, 1—9 auch, warum es, von Gott her gesehen, notwendig zur Erwählung des Abraham kommen mußte, warum der Noe-Bund hinaufgehoben und Grundlage des aus der Erwählung Gottes veranlaßten und im Glauben des Partners aufgenommenen Abraham-Bundes (Gen 15. 17) wurde, der aus der überreichen Gnade Gottes Geschenk an den Patriarchen und durch ihn an die Vielzahl der Völker, an alle Menschen ist (Gen 17, 4. 6). Denn Folge der Entwicklung, von der Gen 11, 1—9 berichtet, ist es, daß Abraham dazu erwählt und berufen wird, allen Völkern aller Zeiten, mit denen Gott durch Noe sich verbunden hat, den verheißenen göttlichen Segen zuzuwenden.

Nicht zufällig ragt nach Gen 14, 18 ff aus jener weiten Völkerschar, die mit Gott im Noe-Bund geeint ist, die Gestalt des Priesterkönigs Melchisedech<sup>9</sup> in die Abraham-Geschichte hinein. Dieser Priester des höchsten Gottes, der der noachitischen Kultforderung nachkommt, segnet den besonders Erwählten Abraham, mit dem Gott ein eigenes Bundesverhältnis eingeht. Damit bleibt die Bedeutsamkeit des Noe-Bundes als

<sup>9</sup> Nach Fertigstellung des vorliegenden Beitrages erschien in der Reihe *QUAESTIONES DISPUTATAE* als Band 22 die Untersuchung von H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegung zu einer „Theologie der Religionen“*, Freiburg-Basel-Wien 1963. Hier ist besonders der 3. Teil: *Die Religionen in der Heilsgeschichte*, S. 66—112, zu vergleichen.

mögliche Grundlage mit Gott lebender Menschen für den mit Abraham begonnen neuen Heilsweg gewahrt; doch auch seine Offenheit für das in Abraham inaugurierte Heil und die Tatsache, daß der Noe-Bund darauf hingerrichtet ist, wird hieran beispielhaft erwiesen.

## **B) Heilsgnade vor Christus**

*Von Professor Ignaz Backes, Trier*

Zum Selbstverständnis der Kirche gehört das Bewußtsein, ein fester Fels im Fluß wandelnder menschlicher Meinungen und Gebilde zu sein und zugleich wie ein Schiff vom Strome göttlicher Heilstaten durch die Geschichte getragen zu werden. Die Heilsgeschichte beginnt mit dem Anfang des Menschengeschlechtes. Schon Anselm<sup>1</sup> sprach von der Ecclesia ab Adam, und Albert d. Gr.<sup>2</sup> machte darüber sich seine Gedanken. Henoch, Noe und Melchisedech werden in den Heiligen Schriften als gottesfürchtige Gerechte beschrieben, obwohl sie nicht im auserwählten Bundesvolke der Nachkommen Abrahams standen. Paulus gebraucht zwar in seinen Briefen einzelne harte Wendungen für die Wirkungen der Thora, aber die Lehre des Apostels erschöpft sich darin nicht. Die Theologie lehrt seit Augustinus, es habe im Alten Bunde göttliche Sakramente gegeben. Niemand bezweifelt, daß heute wie früher allen Menschen, die außerhalb der Kirche Christi stehen, göttliche Hilfe zuteil wird, damit sie das übernatürliche Endheil erlangen können.

Wenn wir von „Gerechten“ vor Christus sprechen, dann denken wir daran, daß innere übergeschöpfliche aktuelle Gnaden geschenkt wurden, um den Empfänger zu heiligen. Wir denken auch an den Vorgang der Rechtfertigung, der nach katholischer Auffassung mehr ist als nur ein göttlicher Rechtsspruch, die Sünden nicht mehr anzurechnen. Im Akt der Rechtfertigung wird der Mensch schon auf Erden mit der bleibenden Gabe göttlicher Heiligkeit beschenkt. Von diesem Zustande, in den der Mensch um Christi willen versetzt wird, rühmt die Theologie, daß da unserm Wesen eine neue seinsmäßige Erhabenheit über alles Geschöpfliche (*habitus entitativus*), ferner Fähigkeiten mit Antriebskräften zu übernatürlichen Handlungen (*habitus operativi*), den Akten des übernatürlichen Glaubens, Hoffens und Liebens, verliehen werden, und überdies der menschliche Geist geschmeidig gemacht wird, den Regungen des Heiligen Geistes, besonders zu heldenhaftem Handeln, sich zu überlassen (*dona Spiritus Sancti*). Aber da die Heilige Schrift auch von der Gotteskindschaft und dem Erb-

<sup>1</sup> Anselm, *Cur deus homo* I. 2 c. 16 (MPL 158, 418 C—D; ed. Schmitt 2, 119).

<sup>2</sup> Vgl. Albertus M., *De incarnatione* tr. 5 q. 2 a. 6 (ed. Col. 26, 216). 3 Sent. d. 13 a. 8.

teil, von dem neuen und ewigen, auf Erden schon beginnenden Leben, von dem Sein in Christus und im Heiligen Geiste, von der Einwohnung des Heiligen Geistes wie in einem Heiligtume usw. kündet, muß die Theologie versuchen, alle diese Aussagen mit den eben dargelegten Wahrheiten zu verbinden. Sie tut es durch die Lehre von den „Formaleffekten“ der heiligmachenden Gnade, womit sie Auswirkungen der Rechtfertigung versteht, die ohne einen neuen göttlichen Gnadenakt sich wie von selbst ergeben, und durch die Unterscheidung der *gratia creata* und *gratia increata*. Mit der letzten meint sie die göttlichen Personen selbst, insofern sie dem begnadeten menschlichen Geiste in übernatürlicher Einwohnung gegenwärtig sind. Seit Jahrhunderten wird eine Kontroverse darüber ausgefochten, wie dieses Wohnen den einzelnen göttlichen Personen zukommt. Die eine Meinung sagt, die göttlichen Personen wohnen alle in gleicher Weise inne, aber dem Heiligen Geiste werde sie besonders zugeschrieben, wie die Erschaffung dem Vater, weil alle göttlichen Akte, die nicht lediglich zum göttlichen Innenleben gehören, von den göttlichen Personen durch ihre eine gemeinsame Natur nach außen getragen werden. Die andere Ansicht meint, die Einwohnung als höchster Liebeserweis und kostbarste Gabe sei dem Heiligen Geiste nicht nur in besonderer Weise von uns zuzueignen; im Hinblick auf die biblische und außerbiblische Tradition müsse mehr gesagt werden. Aber worin dieses Mehr besteht, das ist schwer theologisch auszudrücken. Man hat den Begriff einer *causa quasi formalis* dafür geprägt.

Ein Weg, um einer Lösung des Problems näher zu kommen, eröffnet sich vielleicht, wenn man auch hier den wirklichen Unterschied zwischen menschlicher Natur und menschlicher Person beachtet. Dann könnte man wohl sagen: Die menschliche Natur wird bei der Rechtfertigung zur Anteilnahme an der göttlichen Natur erhoben. Ihre geistigen Kräfte erhalten die göttlichen Tugenden. Die menschliche Person, die Trägerin der Natur, wird unmittelbar durch die Einwohnung ergriffen. Sie wird vergöttlicht, indem sie hinauf- und hineingezogen wird in die innergöttlichen Beziehungen des Heiligen Geistes zum Sohne und Vater und des Sohnes zum Vater. Der Akt dieser Erhebung der menschlichen Person in den göttlichen Bereich wird zwar von allen göttlichen Personen gemeinsam vollzogen. Aber es steht nicht mehr zur Frage, wem diese Tat appropriiert werden solle, sondern wie die menschliche Person in der Bewegung und Beziehung des Heiligen Geistes zum Sohne und Vater hin sich befinde. Im Heiligen Geiste hineingenommen in die Sohnschaft zum Vater hin ist die menschliche Person adoptiertes Kind des Vaters, aus Gnade. Hierbei möge beachtet werden, daß die unwandelbaren göttlichen Personen innergöttliche reale Beziehungen sind. Die menschliche Person aber ist mehr als ein Beziehungsbündel, aber doch nicht ohne reale Beziehungen zu andern

Personen. Sie ist kein in sich und für sich ganz abgeschlossenes Individuum, sondern geöffnet zu andern Personen.<sup>2a</sup>

Auch die Brücke, die in der Theologie von der Gnadenlehre zum christlichen Gebetsleben geschlagen werden muß, führt uns in die Nähe dieser Lösung. Die Aussagen des Neuen Testaments lassen keinen Zweifel daran, daß die Gotteskindschaft den Menschen in ein neues übernatürliches Verhältnis zum Vater Jesu Christi, des Erstgeborenen unter vielen Brüdern, bringt, nicht zur Gottheit, nicht zur Trinität, als ob diese unser Vater wäre. Zum Vater des Einzigegeborenen wendet der Christ als angenommenes Kind sich im Vater-Unser-Gebet. So betet die Kirche in ihrer Liturgie, wenn sie nicht — was nicht so häufig geschieht — unmittelbar den Sohn anredet. Man erschrickt, wenn man beobachtet, daß diese Verbindung des in der heiligmachenden Gnade geschenkten Heiles mit dem Gebetsleben in der Theologie für die Theologie nicht allseitig ausgenützt wurde. Sogar Thomas von Aquin<sup>3</sup> meinte, der Vater, zu dem wir als Kinder rufen, sei die Trinität. Ähnlich schreibt Suarez<sup>4</sup>. Hier rächt sich, wenn man die Begriffe der Wirkursache und Wirkung übermäßig einspannt.

Wenn wir nach diesen Vorüberlegungen unsern Blick auf die Heilsgeschichte richten, dann erhebt sich die Frage, ob schon vor der Heilstat des Mensch gewordenen Gottessohnes bestimmte Menschen, die wirklich Gerechte und Geheiligte waren, in ihrem Erdenleben mit generell denselben Gaben habitueller Heiligkeit überschüttet wurden, wie sie nach dem Geschehnis der Heilstat Christi von ihm, dem Haupte, auf die Glieder überfließen. Geschichtlich läßt diese Frage sich auf die drei Perioden von Adam bis Noe, von Noe bis Abraham und von Abraham bis Christus aufgliedern. Aber grundsätzlich bleibt die Frage sich gleich, ob die Einwohnung der göttlichen Personen als ungeschaffener Gnade abhebbar sei von der Teilnahme an der göttlichen Natur durch die „geschaffene“ heiligmachende Gnade<sup>5</sup>. Wenn auch im innergöttlichen Bereich Natur und Person untrennbar voneinander sind, so dürfte es doch für die übernatürliche Teilnahme des Geschöpfes daran nicht unmöglich sein, daß die „*gratia creata*“ geschenkt wird, ohne daß damit auch die Einwohnung der göttlichen Personen erfolgt<sup>6</sup>.

<sup>2a</sup> Volk, Hermann, Gnade und Person. Theologie in Geschichte und Gegenwart, München 1957, 219—236.

<sup>3</sup> Thomas Aq., S. th. 3 q. 23 a. 2.

<sup>4</sup> Suarez, De oratione (Opera 14, 35. 242. ed. Vivès, Paris 1859).

<sup>5</sup> Von dem Charisma, daß die Propheten und in anderer Weise die biblischen Autoren vom Heiligen Geiste inspiriert wurden, ist hier nicht die Rede.

<sup>6</sup> Es gilt zwar der Satz, Gott (= die drei Personen der einen Natur) sei da, wo er wirkt, auch gegenwärtig. Aber er setzt nicht da, wo er gegenwärtig ist, überall und immer dieselben Wirkungen im Bereiche seiner Geschöpfe.

Es ist freilich die gewöhnliche Lehre katholischer Theologie<sup>7</sup>, daß die Heiligung des Menschen nie ohne die Einwohnung der göttlichen Personen erfolgt. Manche Theologen erwecken den Eindruck, es sei sogar unmöglich, daß die „*gratia creata*“ ohne die *gratia increata* gegeben werde.

Keinem Zweifel unterliegt, daß die göttlichen Personen in übernatürlicher Weise nur in Menschen wohnen, die mit der „*gratia creata*“ ausgestattet sind. Vielleicht ist die erwähnte Unmöglichkeit so aufzufassen. Übrigens macht die katholische Gnadenlehre in ihrer schulmäßigen Weise der Darbietung durchweg nicht den Eindruck, daß die Heilsgeschichte besonders im Blickfeld stehe. Der Modellfall ist Gnade, wie sie jetzt nach Christus verliehen wird.

Heute aber gilt es, die ganze Heilsveranstaltung Gottes im Auge zu haben. Daher läßt die Frage sich nicht abweisen, ob die Gerechten vor und außerhalb der Kirche Christi „nur“ die *gratia „creata“* erhielten und erhalten, oder immer beides, die *gratia „creata“* und *increata*.

Man könnte einwenden, eine solche Heiligung des Menschen sei unvollendet. Die *gratia „creata“* schreie als Disposition geradezu nach den göttlichen Personen zur Einwohnung. Der Einwand beachtet nicht genügend, daß auch der gerechtfertigte Christ, in dem der Heilige Geist und mit ihm der Sohn und Vater übernatürlich gegenwärtig sind, in seiner Heiligung noch nicht vollendet ist. Der Heilige Geist ist ihm gegeben als Angeld. Die (vollendete) Gotteskindschaft ist ein eschatologisches Heilsgut. Das ewige Leben, von dem die johanneischen Schriften künden, ist eine diesseitige und jenseitige Gabe. Die Glaubenslehre spricht von einem Wachstum, ja einer Mehrung der Gnade während unseres irdischen Lebens. Im mystischen Gnadenleben werden Stufen gezählt und voneinander abgegrenzt.

Schwerer wiegt ein anderer Einwand. Die Theologie trägt vor, daß außer den sichtbaren Sendungen des Sohnes (in der Menschwerdung) und des Heiligen Geistes es noch unsichtbare Sendungen gebe und schon vor der Menschwerdung des Gottessohnes gegeben habe. Diese theologische Tradition läßt sich mühelos bis auf Augustinus<sup>8</sup> zurückverfolgen. Petrus Lombardus<sup>9</sup> hat sie in seine Sentenzen aufgenommen und Thomas<sup>10</sup> von

<sup>7</sup> Vgl. Lange, Hermann, *De gratia* n. 444–445 p. 330–331 (Fbg. 1929). Schmaus, Michael, *Kath. Dogmatik* III, 60–92 (4. Aufl. Mchn. 1951. Brinktrine, Joh., *Die Lehre von der Gnade* 189–196, bes. 193 (Pdbn. 1957). Scheeben, M. J., *Handbuch der Kath. Dogmatik* Buch 3 nr. 783. 832 ff., 999 ff. (3. Aufl. Fbg. 1961). Rahner, Karl, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade. Schriften zur Theologie* 1, 347–375 (Einsiedeln 1954).

<sup>8</sup> Aug., *De trin.* l. 4 c. 20 n. 27–28 (MPL 42, 997).

<sup>9</sup> Petr. Lomb., *Sent.* 1 d. 15 c. 7–8; d. 16 c. 1; d. 18 c. 4 ed. Quar. 1916, p. 99–100. 102–104. 122).

<sup>10</sup> Thomas Aq., 1 *Sent.* d. 15 q. 5 a. 1–2; S. th. q. 43 a. 6.



Aquin mit andern sie sich zu eigen gemacht. Nur wenig Widerspruch hat dieses Theologumenon erfahren.

Zu den Andersdenkenden gehört der in der Patristik sehr bewanderte Petavius<sup>11</sup> nebst einigen sonstigen Theologen. Speziell bei Adam haben, wie M. J. Scheeben<sup>12</sup> schreibt, einige Väter angenommen, ihm sei im Paradiese die besondere Einwohnung des Heiligen Geistes nicht gegeben worden, ja Aegidius von Rom im 13. und Eusebius Amort im 18. Jahrhundert hätten dem Stammvater im Paradiese eine Heiligkeit anderer Art als die der Christen ist, zugeschrieben.

Es sei dahingestellt, wie sehr die Theologen, die früher lehrten, schon vor Christus habe es unsichtbare Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes gegeben, von der heute allgemein abgelehnten Meinung abhängig waren, das Geheimnis der Trinität sei schon vor Christus geoffenbart worden.

Fragwürdig bleibt hier, wie mit dem besagten Theologumenon ein anderer Grundsatz zu vereinbaren ist: Die göttlichen Personen sind im begnadeten Geiste des Menschen gegenwärtig, so wie das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden ist. Dieser Vergleich meint nicht nur eine geistige Verbindung zwischen dem menschlichen Geiste und den göttlichen Personen, sondern zielt auf bewußte Akte des erwachsenen Menschen, ohne daß deshalb eine „habituelle“ Gegenwart auszuschließen ist. Mit Thomas<sup>13</sup> sagen wir: „Um dem Wesensbegriff einer Sendung gerecht zu werden, muß nicht der Akt der Erkenntnis dieser Person vorhanden sein. Es genügt der Habitus einer solchen.“ Das letzte ist der Fall, wenn ein Kind, ehe es denken kann, die christliche Taufe empfängt, zu deren Wirkungen das gesamte Gnadenleben gehört, also auch die Einwohnung der Trinität. Mit den getauften unmündigen Kindern lassen sich aber die ungetauften Erwachsenen, die vor oder nach Christus die Glaubensbotschaft von der Trinität noch nicht vernommen haben, keineswegs auf eine Stufe stellen. Denn bei den christlich getauften Kindern können und sollen die habituellen, durch die Taufe geschenkten übernatürlichen Gaben aktuiert werden, sobald das allmählich reifende Kind in der Lage ist, sein gläubiges Ja zum Vater, Sohne und Heiligen Geiste betend zu sprechen. Denn solch betender Aufschwung gehört zur vollen Aktuierung göttlicher Tugenden. Der Glaube des Christen ist mehr als das Ja zu einer durch die Kirche vorgelegten und im menschlichen Geiste vorgestellten objektiven Wahrheit. Im christlichen Glauben bekennt der Mensch betend sich zum Vater des Sohnes als zu seinem übernatürlichen

<sup>11</sup> Petavius, Theol. dogm., De trin. l. 8 c. 7 n. 1—4 (Opera 3, 565—567, Bar le Duc 1867).

<sup>12</sup> Scheeben a. a. O. n. 1161 (3. Aufl. Fbg. 1961, S. 541).

<sup>13</sup> Thomas Aq., 1 Sent. d. 15 q. 4 a. 1 ad 1.

Ziele, das nur durch den Sohn im Heiligen Geiste erreichbar ist. Es hat also einen heilsökonomischen Sinn, daß den unmündigen Kindern durch die Taufe Christi die göttlichen Tugenden als habituelle Ausstattung geschenkt werden und auch die göttlichen Personen innewohnen. Das Kind gehört durch die christliche Taufe, wenn auch erst als Kind, zum Gottesvolke des Neuen Bundes, das Christus am Kreuze sich erworben hat, und das als Ganzes sich gläubig bewußt ist, im Heiligen Geiste durch den Sohn dessen Vater ehren und verehren zu müssen.

Anders aber war die heilsgeschichtliche Lage bei den Kindern und Erwachsenen, die in der Zeit des Alten Bundes zwischen Abraham und Christus als Zugehörige zum Gottesbunde gerechtfertigt wurden. Sie erkannten früher oder später im göttlichen Glauben, daß sie ausgesondert und erwählt waren, um das heilige Gottesvolk zu sein. In dieser Erkenntnis, Jahwe's besonderes Eigentum zu sein, lag wurzelhaft die Glaubenzustimmung zur Übernatürlichkeit der Offenbarung, des Heiles und des Weges zum Heile beschlossen. Zu diesem einen Bundesgotte beteten die frommen Israeliten: Jahwe ist Gott, Jahwe allein. Im Kulte dieses einen Gottes und im Leben nach der Bundessatzung konnte der Gnadenstand dieser Gerechten des Alten Bundes sich auf Erden erfüllen. Ein ausdrückliches Ja des Glaubens an den Sohn dieses Vaters seines Volkes und an den Heiligen Geist konnte der Gerechte des Alten Bundes nicht sprechen, weil ihm dieses göttliche Geheimnis fremd war. Soll man dennoch annehmen, in dieser Periode der Heilsgeschichte hätten schon der Vater, der Sohn und der Heilige Geist gnadenhaft Wohnung im Gerechten genommen in der Weise einer Gegenwart, wie das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden ist? Oder soll eine solche habituelle Einwohnung der Trinität erst in der Todesstunde dem Gerechten des Alten Bundes bewußt geworden sein, nachdem vorausgegangen war eine dem einzelnen gewordene Offenbarung des Geheimnisses der Trinität und ein Anstoß göttlicher Gnade, um das Ja des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe möglich zu machen? Oder soll man die unmittelbare Vereinigung mit Gott in den Akten der göttlichen Tugenden als ein die Trinität implizierendes Ja bezeichnen, nur um das Theologumenon von der Untrennbarkeit der *gratia „creata“* und der übernatürlichen Gegenwart der göttlichen Personen aufrecht zu erhalten? Die Meinung des Petavius<sup>11</sup>, daß die Gerechten des Alten Bundes noch nicht die Gnade der Einwohnung des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes erhalten hatten, und dennoch gerechtfertigt waren, hat solche Schwierigkeiten nicht zu überwinden.

Ähnlich wie bei den Gerechten des Alten Bundes war es bei den Geheiligten, die nur dem Noe-Bund angehörten oder noch zugehören<sup>14</sup>. Auch

<sup>14</sup> Vgl. den Artikel von Heinrich Groß in diesem Heft der TThZ.

bei diesen läßt sich ohne große Bedenken annehmen, daß ihnen mit der übernatürlichen Teilnahme an der göttlichen Natur auch der göttliche Glaube an den Schöpfer und Offenbarer, den Initiator und Partner des Noe-Bundes zuteil wurde, zugleich mit der göttlichen Zuversicht auf ihn und der Gottesliebe über alles. Aber daß der Vater, der Sohn und der Heilige Geist in diesen Geheiligten zugegen waren, wie das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden, läßt sich schwerlich begründen.

Endlich ist man auch für die Frommen, die vor Noe's Gottesbund das Heil erlangt haben, nicht genötigt, die besondere Gegenwart des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes in ihnen anzusetzen.

Es seien jetzt heilsgeschichtliche Grundlinien gezeigt, die für jede der beiden Meinungen gezogen werden. Sie müssen bei beiden ihren Mittelpunkt in der Person und dem Werke Christi haben.

Wenn man lehrt, vor Christus wäre auch das Geschenk der besonderen Gegenwart der göttlichen Personen in den Personen der Gerechtfertigten immer verliehen worden, dann ist das Neue, was wir Christo verdanken, zunächst sein die früheren Offenbarungen vollendendes Wort, in dem er sich als den Sohn des Vaters und den Heiligen Geist als das verheißene Geschenk für seine Jünger verkündet hat. Zum Wort trat hinzu das Werk seines hinreißenden Beispiels gehorsamer Liebe bis zum Tode und die Herrlichkeit seiner Erhöhung. In der Tat seines Todes hat er das verdienende und sühnende Opfer des Hauptes für die ganze mystische Körperschaft Christi, letztlich für alle Menschen vollzogen. Aus dieser Quelle fließen alle göttlichen Hilfen, die seit der Paradiesessünde den Menschen gegeben werden. Im Hinblick auf das zukünftige, sicher eintretende Erlösungswerk Christi empfangen alle vor Christus Gerechtfertigten als „Vorerlöste“ den Nachlaß der Sünden und dieselbe übernatürliche Ausstattung wie die seit Christus Geheiligten. Der Unterschied der Heilszeiten liegt in dem größeren Gnadenmaß bei vielen einzelnen und der größeren Zahl der Geheiligten, sodann in den „Gnadenmitteln“. Die Sakramente vor Christus wirkten nicht wie die christlichen. Jeder Vollzug heiligen Gottesdienstes wies vor Christus auf dessen künftiges Wirken und Werk hin, wogegen die Sakramente Christi die Gnade, die sie bezeichnen, auch wirken.

Die andere Meinung sagt: Nach dem Sündenfall erhielten alle Menschen um Christi willen aus göttlicher Erbarmung genügende übernatürliche Hilfen, um im Gehorsam gegen das Sittengesetz und im Kulte des einen Gottes Anteil an der göttlichen Heiligkeit zu erlangen. Mit dem Noe-Bund kam die Zeit größeren göttlichen Erbarmens und reicheren Segens. Im Alten Bunde, den Gott mit Abraham und seiner Nachkommen-

schaft schloß, wurde dieses ganze, so auserwählte Volk das besondere Volk Gottes, ein heiliges Volk, ein Gottkönigreich priesterlicher Prägung. Der einzelne Volksgenosse fand sein Heil im göttlichen Glauben an den offenbarenden Gott, in der übergeschöpflichen Hoffnung auf den treuen, mächtigen und gütigen Herrscher seines Volkes und durch die alle sonstigen Wertungen überragende, übermenschliche Liebe zum Bundesgott und zum Genossen im Bundesvolke, dem Nächsten. Er war geheiligt als Glied des heiligen Bundesvolkes, dem er durch die Beschneidung angeschlossen war. Aber Kunde vom ewigen Sohne Gottes und dem Heiligen Geiste, der beide in Liebe als Persongabe verbinde, hatten sie noch nicht. Daher wohnte wohl der Bundesgott inmitten seines Volkes, aber nicht im einzelnen als Vater, Sohn und Heiliger Geist.

Dann, als die Fülle der Zeiten angebrochen war, sandte der unsichtbar bleibende Gott, den niemand gesehen hat, seinen Sohn zu dem Menschengeschlecht. Dieser erschien in sichtbarer echter Leiblichkeit. Er brachte im ewigen Geiste sich selber seinem Vater zum Opfer, als er gewaltsam und doch freiwillig starb. Mit ihm war die Königsherrschaft Gottes beispielhaft und wirklich gekommen. Er stiftete den Neuen Bund in seinem Blute. Mit dem neuen Leben göttlicher Herrlichkeit des Auferstandenen begann die neue Schöpfung. Da hauchte der Verherrlichte durch das Organ seiner menschlichen Natur seinem Eigentumsvolke den Heiligen Geist zu. Denn „ehe er verherrlicht war, war noch nicht Geist“. Im Heiligen Geiste konnte sich nun das neue Gottesvolk versammeln zum neuen Kulte „im Geiste und der Wahrheit“. Durch neue sakramentale Handlungen wirkte sein heilbringender Arm wie durch Werkzeuge in seinem Dienst. Neu war die frohe Kunde vom Vater, Sohne und Heiligen Geist, die der einzelne vernahm und gläubig annahm. Als neuer Mensch stand er im neuen Gottesvolk und damit in seinem Herrn, und dessen Heiligen Geiste. Der Heilige Geist, der im Gläubigen wohnte, erfüllte ihn mit der Gottesliebe, so daß der Vater und der Sohn kamen, um bei ihm und in ihm zu wohnen bis zur letzten noch kommenden Offenbarung.

Wenn wir beide Skizzen der Heilsgeschichte überprüfen und sie gegeneinander abwägen, dann wird auf den ersten Blick klar, um wieviel näher die zweite Meinung dem Inhalt der biblischen Tradition, besonders des Neuen Testaments ist.

# Die „Namen Christi“ in der Literatur der Patristik und des Mittelalters

Von Dr. phil. Walter Reppes, Bonn

## I

1. Die Polyonymie Christi bildet ein häufiges Thema der patristischen Literatur. Sie entstammt offenbar der Bibelexegese. Die typologische und allegorische Auslegung des AT führte dazu, daß man alle geeigneten Bezeichnungen aus dem AT auf Christus übertrug und so zeigte, daß unter all den vielen Namen der eine Christus im AT zu finden ist. Zur Aufstellung von Namen-Christi-Reihen drängte daneben das Verlangen nach einer wirksamen Anrufung Christi im Lob- und Bittgebet<sup>1</sup>. Apologetische und dogmatische Gründe kamen hinzu. Die Auseinandersetzung mit den Häretikern und das Bemühen um eine theologische Durchdringung des Geheimnisses Christi zwangen zu einer eingehenden Untersuchung der Bedeutung der biblischen Namen Christi. Daraus ergab sich dann auch die Aufzählung und Erläuterung der Namen Christi zur katechetischen Belehrung und ihre Verwendung in der Liturgie<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Beide Anliegen stehen in einem gewissen Zusammenhang mit der Polyonymie der Götter im antiken Heidentum. Dort entspringt sie einem doppelten Interesse: dem praktischen einer wirksamen Epiklese und dem theoretischen einer synkretistischen Identifikation. Ausgangspunkt ist dabei die Vorstellung, daß der Name mehr ist als eine bloße äußere Etikette, nämlich ein Teil dessen, der diesen Namen trägt. Und nur der Mensch, der Gott mit seinem Namen anzurufen weiß, vermag ihn in gewisser Weise in seine Gewalt zu bringen und die in dem Namen enthaltene verborgene Kraft freizusetzen. Um nun nicht den rechten Namen zu verfehlen — und so der erhofften Wirkung verlustig zu gehen —, häuft man die Namen und tut eher des Guten zuviel, wobei man gleichzeitig glaubt, den Angerufenen durch die Vielzahl der angerufenen Epitheta besonders zu ehren. (Vgl. schon Hom. II. 1, 37 ff.) — Diese Auffassung von der Bedeutung des Namens wurde aufgenommen von der Philosophie der Stoa. Die *onómata* sind nach ihr zugleich auch *étyma*, und durch die Kunst der *etymología* läßt sich der verborgene Sinn, die Wahrheit (*etymótes*) der *onómata* aufzeigen. So ist es auch mit dem Namen der Götter: sie enthüllen die verborgene Weisheit der Allvernunft. Dabei bezeichnen alle Götternamen im Grunde denselben Gott und die Vielnamigkeit ist Ausdruck seiner Seinsfülle. (Es ist dies der Versuch der Stoa, auf synkretistische Weise im Pantheismus den Polytheismus zu überwinden.) (Vgl. zu dem eben Gesagten G. Kittel, ThWNT, Bd. V, Stuttgart 1954, Stichwort *ónoma*, S. 242 ff.)

<sup>2</sup> Über die Herkunft der Namen-Christi-Reihen informiert das Reallexikon für Antike und Christentum (RAC), hrsg. v. Th. Klauser, Bd. III, Stuttgart 1957, Sp. 24 ff., Stichwort „Christusepitheta“. Weitere Hinweise dazu finden sich bei Ernst Robert Curtius, *Nomina Christi*, in: *Mélanges Joseph de Ghellinck*, SJ, Gembloux 1951, S. 1029 ff.; Ernst von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, Leipzig 1912, S. 241–245; Heinrich Lausberg, *Nomina Christi*, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, Bd. 193, 1956, S. 71 f.



2. Am Beginn stehen die Namen, die Christus im NT beigelegt werden<sup>3</sup>. Sie sind Grundlage der späteren Epiklese<sup>4</sup> und darüber hinaus Ausgangspunkt sowohl für die Deutung der atl. Namen Christi<sup>5</sup> als auch für die Entwicklung einer Christologie<sup>6</sup>. Denn die ntl. Namen Christi enthalten einerseits Aussagen über sein Amt und seine Aufgabe<sup>7</sup> und andererseits Aussagen über sein Wesen, d. h. seine göttliche und seine menschliche Natur<sup>8</sup>.

3. Der Philosoph und Martyrer Justin (gest. um 165), der es als seine Aufgabe betrachtete, Juden und Heiden von der Wahrheit der christlichen Botschaft zu überzeugen, zählt in dem „Dialog mit dem Juden Tryphon“ an mehreren Stellen atl. Namen Christi auf. So nennt er in dem 100. Kapitel, in dem er fortfährt, den 21. Psalm christologisch zu deuten<sup>9</sup>, eine Reihe von Namen, die Christus von den Propheten beigelegt wurden<sup>10</sup>. Eine weitere Liste von Namen Christi befindet sich im 126. Kapitel, in dem „*varia Christi nomina secundum utramque naturam*“ genannt werden<sup>11</sup>. Neben dem Dialog mit Tryphon sind uns von Justin noch zwei Apologien überliefert. In der zweiten dieser Apologien — die

<sup>3</sup> Vincent Taylor untersucht etwa 50 Namen Christi, die diesem im Neuen Testament beigelegt werden: V. Taylor, *The Names of Jesus*, London 1953.

<sup>4</sup> Vgl. unten.

<sup>5</sup> Eine biblisch-theologische Untersuchung über die Christus-Prädikationen im Alten und Neuen Testament legte W. Stærk vor: Soter — Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem, 1. Teil: Der biblische Christus, Gütersloh 1933.

<sup>6</sup> Unter diesem Gesichtspunkt wurden sie eingehend untersucht von Aloys Grillmeier SJ, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon, hgg. v. A. Grillmeier und H. Bacht, Bd. I, Würzburg o. J. (1951), bes. S. 9—30. Dort heißt es S. 11: „Das N. T. bringt nun schon die grundlegende Redeweise, welche zum Stil der christlichen Katechese und Theologie geworden ist.“

<sup>7</sup> Oscar Cullmann untersucht in seiner „Christologie des Neuen Testaments“ (Tübingen 1957) die christologischen Titel, und zwar 1. die auf das irdische Werk Jesu bezüglichen (Prophet, Gottesknecht, Hoherpriester), 2. die auf das zukünftige Werk Jesu bezüglichen (Messias, Menschensohn), 3. die auf das gegenwärtige Werk Jesu bezüglichen (Herr, Heiland) und 4. die auf die Präexistenz Jesu bezüglichen (Logos, Gottessohn, Gott).

<sup>8</sup> A. Grillmeier findet vor allem in den paulinischen (Herr-Knecht, Geist-Fleisch) und johanneischen (Wort-Fleisch) Christusformeln den Glauben an die zweifache (nämlich göttliche und menschliche) Natur Christi verkündet. (Vgl. aa.O. S. 9 ff.)

<sup>9</sup> P. G. 6, 710 A.

<sup>10</sup> P. G. 6, 709 C—712 A. Vgl. auch schon Kap. 36 (P. G. 6, 553 A—B) und Kap. 75 (P. G. 6, 652 B).

<sup>11</sup> P. G. 6, 767 C—769 A. Weitere Namenreihen stehen im 34. (P. G. 6, 548 A—B), im 58. (P. G. 6, 608 B), im 61. (P. G. 6, 613 C), im 76. (P. G. 6, 652 C), im 86. (P. G. 6, 681 A—B), im 106. (P. G. 6, 724 B), im 113. (P. G. 6, 737 B), im 114. (P. G. 6, 740 A—B), im 121. (P. G. 6, 757 B) und im 123. (P. G. 6, 764 B—C) Kapitel.

wahrscheinlich nur ein Nachtrag zur ersten ist — sieht Justin sich veranlaßt, die Gottheit Christi zu verteidigen. Er tut es unter Hinweis auf zwei Namen Christi, nämlich Christus und Jesus, die er gegeneinander abgrenzt. Es ist dies einer der ersten Versuche, nicht nur Namen Christi aufzuzählen, sondern sie auch zu unterscheiden und mit ihrer Hilfe eine Christologie auszubilden<sup>12</sup>.

4. In den Gebeten des Altertums, die sich an Christus richten, werden diesem im Interesse einer wirksamen Epiklese zahlreiche Titel beigelegt. Einige Beispiele bieten dafür die Thomasakten<sup>13</sup> und die Johannesakten<sup>14</sup>. Im 109. Kapitel der Johannesakten wird — ähnlich wie schon im 98. Kapitel — ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Christus um unserer willen mit vielen Namen genannt wird, damit wir, wenn wir ihn anrufen, seine Größe erkennen<sup>15</sup>. Dabei sind diese Namen durchaus nicht lediglich biblischen Ursprungs, wie uns auch eine Christus-Litanei zeigt, die sich in einer Sammlung von Pss der Mani-Gemeinde findet, so wie sie uns in einer Handschrift aus dem vierten Jahrhundert überliefert ist<sup>16</sup>. Aus einer ähnlichen Aneinanderreihung von Titeln und Namen Christi besteht auch ein Christushymnus, den der Schluß des „Paidagogos“ von Clemens von Alexandrien enthält<sup>17</sup>. Ebenfalls hierher gehört der „Hymnus ad Christum post silentium in Paschate“, den uns Gregor von Nazianz überliefert hat<sup>18</sup>.

5. Eine Fortführung der bei Paulus und Johannes grundgelegten christologischen (d. h. dogmatischen) Anwendung und Deutung der Christusnamen finden wir bei Ignatius von Antiochien. Ihm danken wir auch den erstmaligen Gebrauch der *communicatio idiomatum*, indem er Göttliches vom Menschen und Menschliches vom Logos aussagt. Ebenso führt er die später häufig wiederkehrende antithetische, doppelgliedrige Formel ein, die die Einheit der beiden Seinsweisen in Christus zur Aussage bringen soll<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> P. G. 6, 453 A—B.

<sup>13</sup> Vgl. Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen und Leipzig 1904, S. 484, 536, 540. So heißt es etwa im 10. Kapitel der Thomasakten: „Mein Herr und mein Gott, Begleiter deiner Knechte, Wegweiser und Führer derer, die an dich glauben, Zuflucht und Ruhe der Bedrückten, Hoffnung der Armen und Befreier der Gefangenen, Arzt der in Krankheit darniederliegenden Seelen und Heiland jeder Kreatur...“ (Hennecke a.a.O. 484.)

<sup>14</sup> Vgl. E. Hennecke, a.a.O., S. 453, 454, 457. Siehe auch Theodor Zahn, Acta Joannis, Erlangen 1880.

<sup>15</sup> E. Hennecke, a.a.O., S. 457.

<sup>16</sup> Text (in englischer Übersetzung) bei C. R. Allberg, A. Manichaeon Psalm-Book, Part II, Stuttgart 1938, S. 166 f.

<sup>17</sup> P. G. 8, 681 A—684 B (Paed. lib. III, cap. XII).

<sup>18</sup> P. G. 37, 1325—1327.

<sup>19</sup> Vgl. dazu A. Grillmeier, a.a.O., S. 30 f. Grillmeier zitiert auch (nach J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers 2, 1, London 1885, S. 47/8) das eine schöne Beispiel aus Ignat. Antioch., Eph. 7, 2, in dem es heißt: „Einer ist der Heiland

6. Die Tatsache, daß der eine Christus mit mehreren Namen benannt wurde, führte mitunter zu irrigen Vorstellungen in der Lehre von Christus. Die einen unterschieden Jesus von Christus, so Cerinth, der Jesus für den Sohn Mariä und Josephs hielt, auf den sich nach der Taufe im Jordan Christus herabgelassen habe<sup>20</sup>. Ähnliche Anschauungen vertraten die Ophiten und Sethianer<sup>21</sup>. Die Valentinianer schließlich lösten die Einheit Christi vollends auf und gelangten zur Unterscheidung nicht nur eines Jesus und eines Christus, sondern auch eines Logos, eines Eingeborenen, eines Heilandes, einer Weisheit usw.<sup>22</sup>. Gegen solche Irrlehren wandte sich Irenäus von Lyon und suchte den alten, überlieferten Glauben zu verteidigen. Sein Anliegen war es, zu zeigen, daß es nur einen Christus gibt, auch wenn wir ihm verschiedene Namen beilegen<sup>23</sup>. Diese Einzigkeit und Einheit Jesu Christi betont Irenäus mit besonderer Deutlichkeit im 16. Kapitel des 3. Buches „Contra Haereses“<sup>24</sup>, wo er auch die später im Glaubenssymbol von Chalkedon etwa siebenmal wiederkehrende Formel „Christus ein und derselbe“ prägt.

7. Origenes hat weniger die Einheit Christi herausgestellt als vielmehr die Vielheit der Namen Christi näher zu begründen versucht. Dadurch hat er ihr eine zentrale Bedeutung in seinem theologischen System gegeben<sup>25</sup>. Zwischen Gott, der von absoluter Einheit und Einfachheit ist<sup>26</sup>, und der vielgestaltigen und vielfältigen Welt, so führt Origenes aus, muß es einen Mittler geben, nach dessen Bild die Welt geschaffen ist<sup>27</sup> und der selbst eine gewisse Vielfalt in sich birgt. Dieser Mittler ist Christus. Wenn er auch einer ist, so dürfen wir doch in ihm eine Vielfalt von „Aspekten“, von *epinoiai*, unterscheiden. Seine eigenen Worte veranlassen uns dazu. Denn er sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.

(Arzt), fleischlich und geistlich, geboren und ungeboren, im Menschen Gott, im Tode das wahre Leben, sowohl aus Maria als auch aus Gott, zunächst leidensfähig und sodann leidensunfähig: Jesus Christus unser Herr.“

<sup>20</sup> Irenaeus, *Contra Haereses*, lib. I, caput XXVI, 1 (P. G. 7, 1, 686).

<sup>21</sup> Irenaeus, *Contra Haereses*, lib. I, caput XXX, 12 (P. G. 7, 1, 701 C—702 B).

<sup>22</sup> Vgl. die Anm. von Migne zu Cyrill, *Catech.* X, 4 (P. G. 33, 665) sowie Irenaeus, *Adv. Haer.*, lib. III, cap. 16 (P. G. 7, 1, 919—920) und *Contra Haer.*, lib. IV, praef. 3 (P. G. 7, 1, 974). In gleicher Weise wie die Valentinianer wollten auch die aus ihnen hervorgegangenen Ptolemäer die verschiedenen Aussagen des Johannes-Prologs verschiedenen Trägern zuweisen und so Christus ganz auflösen. (Vgl. dazu A. Grillmeier, a.a.O., S. 34.)

<sup>23</sup> Vgl. dazu Johannes Quasten, *Patrology*, vol. I, Utrecht-Brussels MDCCCCL, S. 295, sowie A. Grillmeier, a.a.O., S. 35 ff.

<sup>24</sup> P. G. 7, 1, 922 C—923 A. Vgl. auch P. G. 7, 1, 926—927 und P. G. 7, 1, 929.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Jean Daniélou, *Origène*, Paris 1948, S. 253—257.

<sup>26</sup> *Comm. in Joan.* I, 22 (P. G. 14, 57).

<sup>27</sup> *Comm. in Joan.* I, 19 (P. G. 14, 53).

Ich bin das Brot. Ich bin die Tür<sup>28</sup>.“ Aber nicht nur von der Schöpfung, sondern auch von der Erlösung her wird die Vielfalt in Christus gefordert. Denn Gott hat ihn von Anfang an zum Retter und Heiland aller bestellt. Darum wird er das Licht der Menschen, als die Menschen in Finsternis geraten sind und des Lichtes bedürfen. Und er wird ihr Hirte, weil die Menschen sich so verkehrt haben, daß sie unvernünftigen Schafen gleichen<sup>29</sup>. Durch solche Überlegungen wird Origenes zu einer Einteilung der Namen Christi in zwei Gruppen geführt. Er unterscheidet die Namen, die auf Christi ewige göttliche Wesenheit hinweisen, die ihm also auch dann zukämen, wenn die Menschen nicht gefallen und der Erlösung bedürftig geworden wären, von den anderen Namen, die Bezug haben zu dem Werke der Erlösung<sup>30</sup>.

8. Basilius der Große verfaßte ein „Liber de Spiritu Sancto“<sup>31</sup>. In dem achten Kapitel dieser Schrift nennt er verschiedene Namen Christi und scheidet sie in zwei Gruppen. Zunächst nennt er die, die Christi göttliche Würde preisen, wie „wahrer Sohn“, „eingeborener Gott“, „Kraft Gottes“, „Weisheit“, „Logos“. Sodann führt er die Namen an, die die Vielfalt der uns von Christus erwiesenen Wohltaten zum Ausdruck bringen, wie „Hirte“, „König“, „Arzt“, „Bräutigam“, „Weg“, „Tür“, „Quell“, „Brot“, „Fels“<sup>32</sup>. Dabei unterläßt er es nicht, diese Namen Christi auch zu deuten und so zu zeigen, wie weit die Formel *per quem* berechtigt und inwiefern und wann die Formel *cum quo* sinnvoller ist<sup>33</sup>. Eine weitere Liste von Namen Christi befindet sich in dem achten der in der Ausgabe von Migne unter Classis I. zusammengefaßten Briefe des heiligen Basilius. Dieser Brief ist eine im Exil verfaßte Apologie. Sie mahnt zur Wachsamkeit gegen die Arianer und verteidigt die Göttlichkeit nicht nur des Vaters, sondern auch des Sohnes und des Heiligen Geistes. Dabei

<sup>28</sup> Contra Celsum II, 64 (P. G. 11, 896). Beachte auch Comm. in Ep. ad Rom. V, 6 (P. G. 14, 1034).

<sup>29</sup> Comm. in Joan. I, 22 (P. G. 14, 57 B—D).

<sup>30</sup> Zu der ersten Gruppe gehören Namen wie Weisheit, Wort, Leben, Wahrheit, Gerechtigkeit. Zu der zweiten Gruppe gehört die ganze Fülle der Namen Christi, die er seines Wirkens an den Menschen wegen erhält. Dieses Wirken an den Menschen hat aber zum Ziele, sie zu heilen und zur Vollkommenheit zu führen, damit er ihnen nicht mehr Arzt und Hirte und Heiland ist, sondern Leben, Wahrheit und Weisheit. (Comm. in Joan. I, 22 [P. G. 14, 57—60]. Vgl. auch Peri archôn, li. I, cap. 2 [P. G. 11, 130 A—B] sowie Contra Celsum III, 62 [P. G. 11, 1101]. Christus ist eben einem jeden das, dessen er bedarf. Dem einen ist er Arzt, dem anderen Lehrer, dem einen ist er Milch, dem anderen feste Speise. Und weil das so ist, darum hat er viele Namen. (Zusammenstellungen von Namen Christi finden sich im Johanneskommentar, bes. Comm. in Joan. I, 23—42 [P. G. 14, 60—97].)

<sup>31</sup> Vgl. dazu B. Altaner, Patrologie, Freiburg 1958, S. 260.

<sup>32</sup> P. G. 32, 96 B—97 A.

<sup>33</sup> P. G. 32, 97 ff.

sieht Basilius sich genötigt, eine falsche Deutung der Schriftstelle „Gott schuf mich als Anfang seiner Wege“ (Prov 8, 22) zurückzuweisen. Er betont, daß damit nicht Christus als Geschöpf des Vaters bezeichnet werde. Vielmehr werde hier nur ausgesagt, wozu Christus vom Vater bestellt wurde, so wie er auch vom Vater bestellt wurde, Hirte oder Bote oder Lamm oder Priester oder Apostel zu sein<sup>34</sup>.

9. Gregor von Nazianz sieht sich durch den Apollinarismus<sup>35</sup> vor das christologische Problem gestellt. Mit Entschiedenheit besteht er darauf, daß die Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christus anerkannt werden müsse. Zugleich aber betont er, daß Christus nicht nur wahrer Mensch, sondern auch wahrer Gott sei<sup>36</sup>. Zum Erweise dessen unterscheidet Gregor<sup>37</sup>, wie schon vor ihm Origenes und Basilius, zwischen „erhabenen“ und „niedrigen“ Namen Christi<sup>38</sup>.

10. Bei Gregor von Nyssa erfahren wir über die Namen Christi in zwei seiner aszetischen Schriften, nämlich in „De professione Christiana“ und in „De perfecta Christiani forma“. In der ersten dieser beiden Schriften<sup>39</sup> sucht Gregor die Frage zu beantworten, was mit dem Namen „Christ“ ausgesagt sei und welche Aufgaben sich daraus für das Leben des Christen ergeben. Der Name Christ leitet sich von „Christus“ her. Was aber Christus ist, kann nicht in einem Worte ausgesagt werden. Denn Worte vermögen das Geheimnis Gottes nicht zu fassen. Darum suchen die Propheten und die Apostel uns in vielen Namen und Begriffen und Umschreibungen sein göttliches Wesen verstehen zu lassen, so daß Christus sowohl Gerechtigkeit, Weisheit, Macht, Wahrheit, Güte und Leben ist als auch Heil, Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit. Wenn nun einer den Namen „Christ“ trägt, dann hat er damit die Aufgabe erhalten, die Gerechtigkeit und die Wahrheit und alles das, was Christus ist, in seinem Leben zu verwirklichen. — Der Schrift „De perfecta Chri-

<sup>34</sup> P. G. 32, 260 C.

<sup>35</sup> Über die Christologie des Apollinarismus (und seine Idee der physisch-vitalen Logos-Sarx-Verbindung) vgl. A. Grillmeier, a.a.O., S. 102 ff.

<sup>36</sup> Der Hinweis auf die Göttlichkeit Christi ist für Gregor wichtig. Darum führt er im 17. Kapitel der 29. Rede eine Reihe von biblischen Namen Christi an, die seine göttliche Natur erkennen lassen (P. G. 36, 96B–97 A), und betont im 16. Kapitel der 39. Rede, daß auch die „niedrigen“ Namen Christi seiner göttlichen Majestät keinen Abbruch tun (P. G. 36, 353 C).

<sup>37</sup> So z. B. im Kap. 98 seiner 2. Rede (P. G. 35, 500 B–C). Auch in der 30. Rede spricht Gregor von *sublimioribus* und *abjectioribus nominibus* (P. G. 36, 133 [bzw. 134] A). Die Namen der ersten Gruppe nennt und deutet er im 20. Kapitel, die der zweiten Gruppe im einundzwanzigsten Kapitel.

<sup>38</sup> Die antiochenische Schule unterschied später nicht nur zwischen erhabenen und niedrigen Namen Christi, sondern dehnte diese Unterscheidung auf alle biblischen Aussagen über Christus aus. Dadurch gelangte sie zu einer Scheidung in Christus, die im Nestorianismus zur Häresie führte. (Vgl. RAC, Bd. III, Sp. 29.)

<sup>39</sup> P. G. 46, 237–249.



stiani forma“<sup>40</sup> liegen ähnliche Überlegungen zugrunde. Gregor geht auch hier davon aus, daß die Aufgabe, die der Christ in seinem Leben zu erfüllen hat, sich aus dem Namen „Christ“, den er trägt, ergibt. Die Bedeutung dieses einen Namens erhellt aus einer ganzen Fülle anderer Namen, die Paulus Christus in seinen Briefen beilegt.

11. Cyrill, Bischof von Jerusalem (gest. 386), behandelt die Namen Christi in der katechetischen Unterweisung, und zwar im Rahmen der Auslegung des Glaubensbekenntnisses. Die zehnte seiner Katechesen für die Taufbewerber handelt von dem Glauben an den einen Herrn Jesus Christus. Cyrill betont, daß Jesus Christus nur einer ist, auch wenn er viele Namen hat<sup>41</sup>. Von diesen Namen führt er sodann eine ganze Reihe an und gibt jeweils eine kurze Erklärung dazu<sup>42</sup>. Darüber hinaus wendet sich, wie vor ihm schon Irenäus, auch Cyrill gegen die Häretiker, die wegen der vielen Namen Christi seine Einheit und Einzigkeit vergessen und sagen, einer wäre Christus, ein anderer aber Jesus und wieder ein anderer die Tür. So machen sie es mit allen Namen. Doch nur einer ist der Herr Jesus Christus, auch wenn der *prosegoriai* viele sind<sup>43</sup>. Schließlich nimmt Cyrill auch einen Gedanken des Origenes wieder auf, nach dem Christus einem jeden das ist, wessen er bedarf, um so allen alles zu sein. Denen, die der Freude bedürfen, ist er der Weinstock; denen, die Bitten darbringen wollen, ist er Mittler und Priester; denen, die mit Sünden beladen sind, ist er das Lamm; allen ist er alles, und doch bleibt er stets der, der er ist<sup>44</sup>.

12. Bei Johannes Chrysostomus (354—407) befindet sich in der „*Homilia de capto Eutropio et de divitiarum vanitate*“ eine Aufzählung von Namen Christi, wobei zwischen erhabenen und niedrigen, „göttlichen“ und „menschlichen“ *Epitheta Christi* unterschieden wird<sup>45</sup>.

13. Von dem Bischof Theodorus Abucara, einem Schüler des Johannes von Damaskus, sind uns einige *opuscula* überliefert, von denen das 42. eine kurze Lehre von den göttlichen Namen enthält, und zwar sowohl von den Namen Gottes überhaupt als auch von den Namen der einzelnen göttlichen Personen<sup>46</sup>. Theodorus beginnt mit der Feststellung, daß einige Namen, die sich auf die göttliche Wesenheit beziehen, allen Personen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit gemeinsam zukommen, so die Bezeichnungen Gott, Herr, Guter, Gerechter, Weiser, Mächtiger, König, Schöpfer, Erhalter, Retter, Heiliger. Daneben gibt es aber Namen, die nur von

<sup>40</sup> P. G. 46, 252—285.

<sup>41</sup> P. G. 33, 661 C.

<sup>42</sup> P. G. 33, 664—665.

<sup>43</sup> P. G. 33, 665.

<sup>44</sup> P. G. 33, 665.

<sup>45</sup> P. G. 52, 403.

<sup>46</sup> P. G. 97, 1600 B—1601 B.

einer einzigen Person ausgesagt werden, nämlich „Vater“, „Sohn“, „Heiliger Geist“. Von den gemeinsamen Namen werden einige bestimmten Personen in besonderer Weise zugeschrieben, so der Name Gott dem Vater, der Name Herr dem Sohne und der Name Heiliger Geist dem Geiste. Um die Beziehung des Sohnes oder des Heiligen Geistes zum Vater auszudrücken, wird daher häufig nicht gesagt „Sohn des Vaters“ oder „Geist des Vaters“, sondern „Sohn Gottes“ und „Geist Gottes“. Ähnlich ist es bei anderen Namen des Sohnes. Er heißt nämlich Weisheit Gottes, Wort Gottes, Kraft Gottes, Arm Gottes, Rechte Gottes. Entsprechend wird auch vom Heiligen Geiste gesagt, daß er „Finger Gottes“ sei. Es kommt natürlich auch vor, daß der Sohn „Gott“ genannt wird oder der Vater „Herr“ oder „Heiliger Geist“, weil das, was von der göttlichen Natur ausgesagt wird, auch jeder einzelnen Person zukommt. Theodorus schließt seine Überlegungen mit dem Hinweis darauf, daß die Namen Gottes nicht seine Wesenheit auszudrücken vermögen, sondern nur seine *actio* oder seine *habitus*. So seien „Gott“ oder „Schöpfer“ *nomina actionis*, „König“, „Herr“ oder „Vater“ dagegen *nomina habitudinis*.

14. Unter den griechischen Schriftstellern ist noch ein gewisser Iosephus oder Iosephus zu erwähnen. Von ihm ist ein „Hypomnestikon biblion“ überliefert, in dessen 151. Kapitel Iosephus eine ganze Reihe von biblischen Namen Christi anführt, wobei er stets den Propheten angibt, der Christus so nennt, und die entsprechende Schriftstelle zitiert<sup>47</sup>. Die Auswahl der Namen war möglicherweise von antiarianischen Überlegungen bestimmt<sup>48</sup>.

15. Im lateinischen Sprachraum begegnen uns die „Namen Christi“ bereits bei Cyprian von Karthago, der 258 in der valerianischen Verfolgung enthauptet wurde. Er hat uns neben zahlreichen Briefen vor allem einige theologische Abhandlungen hinterlassen, darunter auch „Testimoniorum libri III ad Quirinum“. Das erste Buch enthält eine Polemik gegen die Juden, das zweite eine Christologie, das dritte einen christlichen Tugendspiegel. Das zweite Buch umfaßt 30 Kapitel. Bei jedem Kapitel wird in der Überschrift eine Aussage über Christus gemacht, zu deren Bestätigung dann lediglich die entsprechenden Schriftstellen aus dem AT oder NT angeführt werden. Meist handelt es sich dabei um die Anführung eines Namens oder einer Eigenschaft Christi. Cyprian verfolgt hier bereits systematisch das Anliegen, alle irgendwie geeigneten Bezeichnungen aus dem AT auf Christus zu übertragen (— wozu die typologische und allegorische Auslegung des AT anregte —) und so einen Beitrag zur Christologie zu leisten<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> P. G. 106, 168—169.

<sup>48</sup> Antiarianische Namen-Christi-Reihen begegnen uns sonst vor allem im lateinischen Sprachraum.

<sup>49</sup> Siehe P. L. 4, 723—752.

16. Von Hilarius, Bischof von Poitiers (gest. 367), sind uns neben den zwölf Büchern „De Trinitate“ und dem Sendschreiben „De synodis“ vor allem exegetische Schriften überliefert, darunter auch Fragmente seines „Tractatus super psalmos“. In dem Traktat zum 118. Psalm führt Hilarius nun eine Reihe von Namen Christi an, und zwar bei der Besprechung des 72. Verses<sup>50</sup>. In einem „Liber de patris et filii unitate“ findet Hilarius aufs neue Gelegenheit, eine Liste von Namen Christi aufzuzeichnen<sup>51</sup>. Gott selbst, so schreibt er<sup>52</sup>, ist unerkennbar und unbegreiflich. Aber in den Namen seines gleichwesentlichen Sohnes wird uns sein Geheimnis zugänglich<sup>53</sup>. Eine ganze Reihe von biblischen Namen Christi enthält in seinem ersten Teil auch ein „Hymnus de Christo“, der Hilarius zum Verfasser hat<sup>54</sup>.

17. Um 375 trat im südlichen Spanien Priszillian als Stifter einer Sekte auf, die gnostisch-manichäische Irrlehren verbreitete. Ihm wird ein „Tractatus Genesis“ zugesprochen, in dem eine Anzahl von biblischen Namen Christi genannt wird. Dabei scheint die Absicht maßgebend gewesen zu sein, die Größe Christi als des Trägers all dieser Namen herauszustellen<sup>55</sup>.

18. Auf Papst Damasus (366—384) gehen wahrscheinlich<sup>56</sup> die ersten drei Kapitel des „Decretum Gelasianum“ zurück. Das erste dieser drei Kapitel ist eine *explanatio fidei*, die in ihrem zweiten Abschnitt eine Aufzählung von 28 Namen Christi enthält<sup>57</sup>. Darüber hinaus ist uns unter dem Namen des Papstes Damasus ein *carmen* bzw. ein zu Versen grup-

<sup>50</sup> P. L. 9, 563.

<sup>51</sup> Die Autorschaft des Hilarius ist allerdings umstritten. Wahrscheinlich war Gregor von Elvira Verfasser dieser Schrift. (Vgl. dazu Palémon Glorieux, Pour révaloriser Migne. Tables rectificatives. Mélanges des Sciences Religieuses, Année 9. 1952. Cahier suppl., Lille 1952, S. 12. Ebenso Alfred Leonhard Feder SJ, Studien zu Hilarius von Poitiers, Wien 1910 ff., Bd. III, S. 95 f.)

<sup>52</sup> P. L. 10, 885.

<sup>53</sup> P. L. 10, 886—887. Hilarius legt besonderen Wert auf die Feststellung, daß diese Namen uns das Geheimnis Gottes enthüllen. Die antiarianische Tendenz ist dabei unverkennbar.

<sup>54</sup> Zu den Hymnen des Hilarius von Poitiers vgl. Carl Weyman, Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, München 1926, S. 29—32. Über die Echtheit dieses Hymnus macht detaillierte Ausführungen A. S. Walpole, Early Latin Hymns, Cambridge 1922, S. 1 ff. Den Text dieses Hymnus siehe CSEL 65 217 f. sowie (in etwas anderer Lesart) Walpole, a.a.O. S. 5 f.

<sup>55</sup> Vgl. CSEL 18, 66 f.

<sup>56</sup> So jedenfalls E. Schwartz, Zum Decretum Gelasianum, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Band 29, Gießen 1930, S. 161—168. Vgl. bes. S. 168. Schwartz steht damit allerdings im Gegensatz zu Ernst von Dobschütz, Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, Leipzig 1912.

<sup>57</sup> Vgl. dazu unten.

piertes Epigramm „De cognomentis Salvatoris“ überliefert, das 45 Namen Christi aufzählt<sup>58</sup>.

19. In einem Schreiben des Bischofs Germinius von Sirmium aus dem Jahre 367 befindet sich eine Namen-Christi-Reihe antiarianischer Tendenz, die ausdrücklich der Ansicht, daß Christus ein Geschöpf des Vaters ist, entgegenzutreten will<sup>59</sup>.

20. Gregor, Bischof von Elvira bei Granada (gestorben nach 392), war ein kraftvoller Verteidiger der nizänischen Orthodoxie. Davon zeugt seine Schrift „De fide orthodoxa contra Arianos, alias De filii divinitate et consubstantialitate“<sup>60</sup>, die im 6. Kapitel die vielen Benennungen Christi aufzählt und erläutert<sup>61</sup>.

21. Ambrosius (339—397) führt in seinem „Liber de Virginitate“ an einer Stelle näher aus, daß Christus allen alles sei, und zählt dabei eine Reihe von Namen Christi auf<sup>62</sup>.

22. Niceta, Bischof von Remesiana in Dazien (gest. nach 414), schrieb einen kurzen, seinem Inhalte nach antiarianischen Traktat „De diversis appellationibus Jesu Christo convenientibus“<sup>63</sup>, der in seinem ersten Teil eine Aufzählung und Erläuterung verschiedener Namen Christi enthält und in seinem zweiten Teil daraus Belehrungen und Ermahnungen für das Leben des Christen ableitet<sup>64</sup>.

23. Bei Hieronymus finden wir in seinem Kommentar zu Ezechiel 46, 12—15 eine Zusammenstellung von Namen Christi mit dem Bemerkten, daß es eigentlich eines eigenen Buches bedürfe, wollte man sie alle anführen<sup>65</sup>.

24. Augustinus (354—430) führt an zahlreichen Stellen Namen Christi an. Dabei macht er eine Unterscheidung zwischen Namen, die Christus *per proprietatem* zukommen, und solchen, die *per similitudinem* auf

<sup>58</sup> P. L. 13, 378. Vgl. dazu C. Weyman, a.a.O., S. 59.

<sup>59</sup> P. L. 10, 720; CSEL 65, 162 f.

<sup>60</sup> Bei Migne befindet sie sich im Anhang zu den Schriften des Ambrosius sowie unter den Werken des Phoebadius von Agennum. Sie ist ebenfalls unter den Namen des Gregor von Nazianz und des Vigilius von Tapsus überliefert. Die neueste Forschung hat aber Gregor von Elvira als ihren Autor nachgewiesen. (So Berthold Altaner, Patrologie, Freiburg 1958, S. 333.)

<sup>61</sup> P. L. 17, 590—591.

<sup>62</sup> P. L. 16, 305.

<sup>63</sup> P. L. 52, 863—866. Vgl. dazu: Carl Weyman, Die editio princeps des Niceta von Remesiana, des Sängers des Te Deum laudamus, Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik, Bd. 14, Leipzig 1906, S. 479—508. Niceta gehörte wohl auch zu den Adressaten des oben zitierten Schreibens des Bischofs Germinius an eine Reihe von Amtsbrüdern.

<sup>64</sup> Dieser Traktat ist überliefert im cod. Vat. lat. 314 s. XV und im cod. Vat. lat. 325 s. XI, und zwar im zweiten unter dem Namen des heiligen Augustinus. Vgl. dazu Carl Weyman, a.a.O., S. 480.

<sup>65</sup> P. L. 25, 462.

Christus angewandt werden<sup>66</sup>, oder, wie er es auch formuliert, zwischen Namen, mit denen Christus *proprie*, und solchen, mit denen er *figurate* genannt wird<sup>67</sup>.

25. Ähnlich wie im griechischen fanden auch im lateinischen Sprachraum die Namen Christi Eingang in die Epiklese und darüber hinaus in die Poesie. Sie begegnen uns etwa in drei *carmina*, die dem Orientius, einem christlichen Dichter des 5. Jahrhunderts, zugeschrieben werden. Das erste carmen ist betitelt „De epithetis Saluatoris nostri“<sup>68</sup>, das zweite „Explanatio nominum Domini“<sup>69</sup> und das dritte „Laudatio“<sup>70</sup>. Carmina besitzen wir auch von Magnus Felix Ennodius (gest. 521). Dabei enthält eines eine Aufzählung von Namen Christi<sup>71</sup>.

26. Hingewiesen sei auch auf Bischof Eucherius von Lyon (gest. 450/55), der gewisse Regeln für die Übertragung geeigneter Bezeichnungen aus dem AT auf Christus aufstellte. Diese seine *Formulae spiritalis intelligentiae* führen — ähnlich wie andere Handbücher der allegorischen Umdeutung — einige Namen Christi und ihre Erklärungen an<sup>72</sup>.

27. Einen Hinweis auf die Namen Christi finden wir bei dem Bischof Fulgentius von Ruspe (467–533). In einer seiner antiarianischen Schriften, nämlich im zwölften Kapitel des ersten der drei Bücher „Ad Trasimundum regem Vandalorum“<sup>73</sup> führt er eine Reihe von Namen Christi an, die zunächst nicht nebeneinander gelten zu können scheinen, die ihm aber alle zu Recht zukommen, weil er nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch ist.

<sup>66</sup> Diese Unterscheidung von *nomen per proprietatem* und *nomen per similitudinem* kehrt an zahlreichen Stellen wieder. Es sei hier hingewiesen auf den Kommentar zu Jo. XV, 1–3 (P. L. 35, 1839), den Kommentar zu 1 Jo. II, 21 (P. L. 35, 2000), die Enarratio in Ps. XC (vers. 5) (P. L. 37, 1153), den sermo „De Jacob et Esau“ (P. L. 38, 44–45) und das 22. Kapitel des zwölften Buches „Contra Faustum“ (P. L. 42, 266). Eine gewisse Sonderstellung nimmt dabei die eine Stelle aus dem Kommentar zum ersten Johannesbrief ein, wo Augustinus nicht die sonst üblichen Namen erwähnt, sondern nur die Namen Christus und Jesus und dabei „Jesus“ allein als *nomen proprium* gelten läßt (P. L. 35, 2000).

<sup>67</sup> Im 28. Kapitel des vierten Buches „De genesi ad litteram“ schreibt Augustinus etwa: „Neque enim et Christus sic dicitur lux (Joan. VIII, 12), quomodo dicitur lapis (Act. IV, 11); sed illud proprie, hoc utique figurate.“ (P. L., 34, 315.) Vgl. auch in seinem Johanneskommentar zu cap. X, 11–13 (P. L. 35, 1728–1729) sowie zu cap. X, 14–21 (P. L. 35, 1735–1736).

<sup>68</sup> Den Text siehe CSEL 16, 243 f.

<sup>69</sup> CSEL 16, 247 ff.

<sup>70</sup> CSEL 16, 249 f.

<sup>71</sup> Es handelt sich um das Lied Nr. 9 im ersten der beiden uns überlieferten „Liederbücher“ von Ennodius. Vgl. CSEL 6, 534.

<sup>72</sup> Vgl. bes. das 1., 3., 4., 5., 6., 7., 8. und 9. Kapitel. (CSEL 31, 7. 14. 16. 17. 23. 24. 25. 26. 28. 29. 31. 33. 35. 39. 50. 53. 55. 58.)

<sup>73</sup> P. L. 65, 236–237.



28. Aus den Werken des heiligen Augustinus stellte Eugyppius, Abt eines Klosters in Castellum Lucullanum bei Neapel (gest. nach 533), einen Thesaurus zusammen, in dem sich auch ein Hinweis auf die Namen Christi befindet<sup>74</sup>.

29. Im 6. Jahrhundert entstand wahrscheinlich in Italien oder Südgallien das sogenannte Decretum Gelasianum<sup>75</sup>. Es umfaßt fünf Kapitel, von denen die ersten drei (bis auf den aus Augustinus entnommenen Schluß des ersten Kapitels) möglicherweise auf Papst Damasus (366—384) zurückgehen. Das erste Kapitel enthält zunächst eine kurze, nur Bibelstellen anführende Erklärung der bei der Firmung nach der Taufe in Rom üblichen Anrufung des *spiritus septiformis, qui in Christo requiescit*. Daran schließt sich eine Aufzählung und kurze Erklärung von 28 Namen Christi. Zuletzt folgt noch ein kurzer, auf Schriftstellen gestützter Hinweis darauf, daß der Heilige Geist nicht nur der Geist des Vaters und auch nicht nur der Geist des Sohnes, sondern beider Geist ist<sup>76</sup>. Es ist nicht ganz klar, welcher Aufgabe der zweite Abschnitt hier dient. Offenbar soll Christus darin als Träger des Geistes charakterisiert oder es soll eine Parallele zwischen ihm und dem Geiste gezogen werden<sup>77</sup>. Die in dieser Namenreihe stehenden 28 Namen und ihre jeweiligen Begründungen sind alle biblischen Ursprungs.

30. Dem 6. Jahrhundert entstammt wahrscheinlich auch die „gründliche Darlegung“ der Mönche Armenius und Honorius über die Trinität und die Person Christi insbesondere<sup>78</sup>, in der auf die Gleichwesentlichkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes hingewiesen und vor allem die Göttlichkeit des Sohnes durch Anführung und Erklärung seiner Namen betont wird<sup>79</sup>.

31. Papst Gregor I. der Große (590—604) schrieb einen ausführlichen Jobkommentar in 35 Büchern, betitelt „Moralium libri, sive Expositio in librum Job“<sup>80</sup>. Im 21. Kapitel des 30. Buches erklärt er Job 39, 5 und führt

<sup>74</sup> Vgl. das 67. Kapitel dortselbst. (P. L. 62, 687.)

<sup>75</sup> Vgl. dazu Ernst von Dobschütz, Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, Leipzig 1912.

<sup>76</sup> Dieser Abschnitt ist bis auf den Schlußsatz wörtlich aus Augustin, in Jo. ev. tract. IX, 7 (P. L. 35, 1461) entnommen.

<sup>77</sup> Vgl. E. v. Dobschütz, a.a.O., S. 240. Den Text siehe bei E. v. Dobschütz S. 3 f. und (mit textkritischem Apparat) S. 21 f.

<sup>78</sup> Karl Künstle, Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Traktate zur Bekämpfung des Priszillianismus und westgotischen Arianismus aus dem VI. Jahrhundert, Mainz 1900, S. 178 ff. Beachte auch Carl Weyman, a.a.O., S. 480.

<sup>79</sup> P. L. 74, 1245 f. Ebenfalls K. Künstle, a.a.O., S. 179—181.

<sup>80</sup> Vgl. dazu Max Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Band I, München 1911 (1959), S. 93 und 97 ff.

dabei eine Reihe von Namen Christi an, wobei er sich auch Gedanken macht über den Sinn eines Namens Christi überhaupt, wie es ähnlich schon Augustinus getan hatte<sup>81</sup>.

32. Eine lateinische Kompilation, besonders aus Augustinus und Gregor dem Großen, ist die dem Bischof Melito von Sardes zugeschriebene „Clavis scripturae“<sup>82</sup>. Diese „Clavis Melitonia“ nun hat verschiedene Appendices, deren fünfte unter dem Titel „Christi nomina graeca et latina“ eine einfache Aufzählung von 144 Namen Christi enthält<sup>83</sup>. Und im sechsten Appendix stehen erneut 100 Namen Christi und Gottes unter der Überschrift „In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti“<sup>84</sup>.

33. Unter den Schriften Isidors von Sevilla (gest. 636) gewannen besonderen Einfluß die 20 Bücher „Etymologiae“ oder „Origenes“, die eine Realenzyklopädie des gesamten weltlichen und geistlichen Wissens seiner Zeit darstellten<sup>85</sup>. Das siebte Buch der „Etymologien“ handelt „de Deo, angelis et fidelium ordinibus“. Dabei schreibt Isidor im ersten Kapitel über Gott, im zweiten über den Sohn, im dritten über den Heiligen Geist, im vierten über die Trinität. Während er im ersten in Anlehnung an Hieronymus<sup>86</sup> die Namen Gottes anführt und deutet, enthält das zweite Kapitel die Namen Christi und ihre Erklärung<sup>87</sup>. Dabei tritt die anti-arianische Tendenz, verbunden mit der alten, schon bei Origenes anzutreffenden Unterscheidung zwischen göttlichen und menschlichen Namen Christi, deutlich hervor.

## II

1. Unter den Theologen des Mittelalters nimmt Bernhard von Clairvaux (gest. 1153) eine besondere Stellung ein. In seinem Denken steht er den Vätern der Kirche näher als den Scholastikern. Martin Grabmann nennt ihn den *ultimus inter Patres, primis certe non impar*<sup>88</sup>. Bernhard behandelt die Namen Christi an zwei Stellen, nämlich einmal in einer Predigt zum Feste der Beschneidung des Herrn unter der Überschrift „De

<sup>81</sup> Gregor unterscheidet Namen, die Christus *figuraliter* hat, von solchen, die er *essentialiter* bzw. *proprie* trägt. (P. L. 76, 560.)

<sup>82</sup> Sie ist veröffentlicht bei J. B. Pitra, *Analecta sacra*, t. II, 1884, S. 6 ff.

<sup>83</sup> Pitra, *Analecta sacra*, II, S. 143 ff.

<sup>84</sup> Pitra, a.a.O., S. 145 ff.

<sup>85</sup> Zu Isidor vgl. M. Manitius, a.a.O., S. 52 ff.

<sup>86</sup> P. L. 22, 428. P. L. 23, 1327.

<sup>87</sup> P. L. 82, 264—268.

<sup>88</sup> Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg 1933, S. 32. Über Bernhard von Clairvaux vgl. auch M. Manitius, a.a.O., Bd. III, München 1931, 123—127. Manitius nennt Bernhards Stellung in der Geschichte der mittelalterlichen Kirche eine „außerordentlich hohe“.

variis Christi nominibus“<sup>89</sup> und ein zweites Mal in einer besonderen Predigt „De nominibus Salvatoris“, die an Isaias 9, 6 anknüpft<sup>90</sup>.

2. Die scholastische Theologie entwickelte ein eigenes Lehrstück „De divinis nominibus“<sup>91</sup>. Dieses geschah im Anschluß an das in mehreren lateinischen Übersetzungen<sup>92</sup> vorliegende und wiederholt kommentierte<sup>93</sup>, am Ende des 5. Jahrhunderts entstandene Schrift des Pseudo-Dionysius Areopagita „De divinis nominibus“. Abhandlungen über die Bedeutung der biblischen Namen Christi aber finden wir — von Ausnahmen abgesehen — in der Theologie des Mittelalters nicht. An ihre Stelle treten Überlegungen philosophischer Natur, die zwar auch zur Behandlung der Namen Christi führen, aber doch in einer von der biblischen Theologie der Väter grundverschiedenen Weise<sup>94</sup>. Um ein Beispiel solcher Überlegungen zu geben, sei auf die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales hingewiesen<sup>95</sup>. Das erste Buch dieser Summe enthält in zwei Teilen die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen. Dabei gibt der erste Teil Antwort auf die Frage nach dem Gegenstand der Gottes- und Trinitätslehre<sup>96</sup>. Der zweite Teil betrachtet Gott unter terminologischem Gesichtspunkte und untersucht die *nomina divina*, die uns erlauben sollen, die im Glauben erkannte Wirklichkeit Gottes auch auszusprechen. In diesem zweiten Teile nun führt Alexander neben den „essentiellen“ Gottesnamen auch „personale“ Gottesnamen an<sup>97</sup>, und zwar *pater* als Eigennamen der ersten göttlichen Person, *filius*, *imago*, *verbum* als Eigennamen der zweiten göttlichen Person und *spiritus sanctus* und

<sup>89</sup> P. L. 183, 136—137.

<sup>90</sup> Sancti Bernardis Sermones de diversis, Sermo LIII (107), De nominibus Salvatoris, P. L. 183, 676—677.

<sup>91</sup> Vgl. etwa Petrus Lombardus, Sententiarum lib. I, dist. XXII. — Bonaventura, In Sententiarum lib. I, dist. XXII, art. unicus „De nominibus divinis“. — Thomas, S. Th., Ia, q. XIII „De nominibus divinis“.

<sup>92</sup> U. a. von Scotus Eriugena, Johannes Sarazenus, Thomas von Vercelli, Ambrosius Camaldulensis. Den lat. u. griech. Text s. P. G. 3, 586—956.

<sup>93</sup> Etwa von Hugo von St. Viktor, Thomas von Aquin, Bonaventura und Dionysius dem Kartäuser.

<sup>94</sup> Betrachtungen über die Namen Christi unabhängig von seinen biblischen Namen hatte schon Theodorus Abucara angestellt. Im übrigen vgl. zu der neuen, an philosophische Betrachtungen anknüpfenden Art der scholastischen Forschung M. Manitius, a.a.O., Bd. III, S. 6.

<sup>95</sup> Vgl. dazu Ernst Schlenker, Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales, Freiburg i. B. 1938.

<sup>96</sup> Alexandri de Hales Summa Theologica, Tomus I, Liber Primus, Ad Claras Aquas (Quaracchi), MCMXXIV, S. 491 (libri primi pars secunda, inquisitio prima „De divinis nominibus in generali“, tractatus unicus).

<sup>97</sup> Die Unterscheidung von „essentiellen“ und „personalen“ Gottesnamen, die auf Ps. Dionysius zurückgeht, ist Gemeingut der mittelalterlichen Theologie. So schon Petrus Lombardus, der sich auf Augustinus und Ambrosius beruft. (Petr. Lomb., Sententiarum lib. I, dist. 22, c. 1; P. L. 192, 581—582.)

*donum* als Eigennamen der dritten göttlichen Person<sup>98</sup>. Dabei dienen seine Ausführungen lediglich dazu, das Geheimnis der Trinität und des Verhältnisses der göttlichen Personen untereinander zur Aussage zu bringen, nicht aber, biblische Namen zu erklären. Zwar wird auf biblische Namen Christi hingewiesen. Alexander selbst nennt ja die Namen *filius*, *imago* und *verbum*. Und Petrus von Poitiers (gest. 1209) erwähnt beispielsweise die Namen *leo*, *agnus* und *vermis*<sup>99</sup>. Aber diese Namen sind nicht mehr Ausgangspunkt einer Christologie oder Theologie, sondern sie werden in ein schon vorhandenes, auf anderen Fundamenten ruhendes System eingeordnet.

3. Wenn nun auch die Namen Christi im Mittelalter nicht zur Grundlage einer Christologie wurden, so lebten sie doch weiter, auch außerhalb des Bereiches der eigentlichen Theologie. Sie begegnen uns zum Beispiel in den liturgischen Gesängen. So hatte eine viele Namen Christi aufzählende Sequenz unter dem Titel „*De nominibus Domini*“ im 11. Jahrhundert weite Verbreitung erlangt. Sie beginnt mit den Worten *Alma chorus domini* und wird auch meist danach benannt. Diese Sequenz war wahrscheinlich in Frankreich oder England entstanden<sup>100</sup>. Gesungen wurde sie in der Pfingstoktav<sup>101</sup>, vereinzelt am Dreifaltigkeitssonntag oder auch an anderen Sonntagen. In England fand sie Verwendung in der Brautmesse<sup>102</sup>.

4. Namen-Christi-Reihen begegnen nicht selten auch außerhalb der Liturgie. Meist ist ihre Quelle das Carmen des Pseudo-Damasus „*De cognomentis Salvatoris*“ oder die Sequenz *Alma chorus Domini*. Das

<sup>98</sup> Vgl. Alexander von Hales, a.a.O., S. 565 (*Tractatus secundus de nominibus personalibus, sectio I „De nominibus personalibus, propriis“, quaestio I „De nominibus personalibus absolutis“*). Vgl. auch a.a.O. S. 596 (*Quaestio II, „De nominibus personarum propriis et relativis“*).

<sup>99</sup> Petri Pictaviensis *Sententiarum libri quinque*, lib. I, cap. III (P. L. 211, 794).

<sup>100</sup> Ulysse Chevalier möchte sie Notker dem Stammler (gest. 912) zuschreiben. (*Poésie liturgique traditionnelle de l'Eglise catholique*, 1894, S. 86.) Über Notker als Sequenzendichter vgl. M. Manitius, a.a.O., S. 355 f. und S. 363 f. Anklänge an Notkers Sequenzen zeigen die geistlichen Lieder Ekkeharts von St. Gallen (gest. 973), darunter eine Sequenz „*Summum praeconem Christi*“. (Vgl. M. Manitius, a.a.O., S. 610.)

<sup>101</sup> In dem manuscrit latin 10.508 der Nationalbibliothek von Paris wird sie als Sequenz für den Mittwoch nach Pfingsten angeführt.

<sup>102</sup> Vgl. dazu Clemens Blume und Henry Bannister, *Liturgische Prosen erster Epoche aus den Sequenzschulen des Abendlandes insbesondere die dem Notkerus Balbulus zugeschriebenen (Analecta Hymnica Medii Aevi LIII)*, Leipzig 1911, S. 154. Dort ist auch der Text der Sequenz abgedruckt auf S. 152. Vgl. ebenfalls U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, Louvain 1892 ff., n. 822; Kehrrein, *Lat. Sequenzen*, 1873, No. 140, sowie f. 72 v. — 74 r. des genannten m. l. 10.508 der Nationalbibliothek von Paris.

Wessobrunner Evangeliar<sup>103</sup>, das der Einsiedlerin Diemut (1057—1130) zugeschrieben wird, enthält ein Widmungsbild, das Christus als den Thronenden mit erhobener Rechten und einem Buch in der Linken darstellt. Es ist von einer Umschrift umgeben, die die Namen *vita, salus, via, pax, lux, gloria, virtus* anführt<sup>104</sup>. Eine ähnliche Inschrift zeigt das Christusbild im Bamberger Evangeliar<sup>105</sup>. Durch ein Missale aus dem Jahre 1468 ist uns auch ein *Exorcismus auri, thuri et mirre in Epiphania Domini* überliefert. Darin wird Gott unter zahlreichen Namen angerufen, die teils Namen Gottes, teils Namen Christi sind<sup>106</sup>. Ebenfalls dem 15. Jahrhundert entstammt ein Gebetbuch, das ein merkwürdiges Schlußgebet enthält, in dem eine alte Sequenz jungem Aberglauben dienstbar gemacht wird<sup>107</sup>. Die Häufung unverstandener Namen und Bibelsprüche soll hier ein wirksames Mittel gegen Krankheiten und Gefahren aller Art sein. Interessant ist, daß dieses Gebet sich auf die Sequenz *Alma chorus domini* zurückführen läßt, wie Paul von Winterfeld im einzelnen nachgewiesen hat<sup>108</sup>.

5. Die Namen Christi treffen wir auch in der profanen Dichtung des Mittelalters. Es ist da zunächst auf ein Gebet hinzuweisen, das Perceval von seinem Einsiedlerheim lernt und das eine Reihe von Namen Christi — die aber ebensowenig wie das Gebet selbst genannt werden — enthält<sup>109</sup>. Ein ähnlicher Hinweis befindet sich in einem „Flamenca“ betitelten altprovenzalischen Roman. Dort wird auf ein Gebet der 72 Namen Gottes oder, wie es auch heißt, Christi verwiesen<sup>110</sup>. Auch bei Petrarca finden wir

<sup>103</sup> München, cod. lat. n. 22 044.

<sup>104</sup> Vgl. dazu Stephan Beissel SJ, Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters, Freiburg i. B., 1906, S. 270.

<sup>105</sup> München, cod. lat. 4454. Vgl. dazu Beissel, a.a.O., S. 216. Eine ganze Reihe weiterer Inschriften und Sprüche erwähnt Carl Weyman, Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, München 1926, S. 60 f. Dabei geht Weyman besonders den Nachbildungen von Versen des pseudodamasianischen carmen „De cognomentis Salvatoris“ nach.

<sup>106</sup> Vgl. Adolph Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, I. Band, Freiburg 1909, S. 430.

<sup>107</sup> Vgl. Paul von Winterfeld, Ein lateinischer Segen mit den Namen Christi, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 13. Jg., Berlin 1903, S. 442—444.

<sup>108</sup> A.a.O. S. 443 f. v. W. verweist dort auch auf weitere Segnungen ähnlicher Art.

<sup>109</sup> Der Percevalroman von Christian von Troyes, ed. Alfons Hilka, Halle 1932, Vers 6481 ff., S. 289.

<sup>110</sup> Le Roman de Flamenca, publié par Paul Meyer, Paris 1865, S. 69, Vers 2285—2298. Dieses Gebet existiert in verschiedenen Fassungen. Eine altprovenzalische hat Paul Meyer 1885 in der „Romania“ (14<sup>e</sup> année, S. 528) veröffentlicht. Eine lateinische Fassung befindet sich in dem „Enchiridion Leonis papae serenissimo imperatori Carolo Magno in munus pretiosum datum“ (Rom 1525). In gekürzter Form hat sie J. Bolte veröffentlicht. (Über die 72 Namen Gottes,



die *nomina Christi* wieder. Sie dienen bei ihm als Stütze für die These, daß die Poesie durchaus nicht im Gegensatz zur Theologie stehe, daß ihm viel eher die Theologie eine aus Gott kommende Poesie zu sein scheine. Denn wenn Christus einmal Löwe, einmal Lamm und einmal Wurm heiße, was sei das anderes als Poesie<sup>111</sup>!

6. Seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts fand schließlich auch die Litanei vom Namen Jesu Verbreitung. Der Verfasser ist unbekannt. Möglicherweise war es Bernhardin von Siena oder Johannes von Capestrano.

7. Im spanischen „siglo de oro“, das ja in so starkem Maße sich auf die Väter der Kirche besann und gleichzeitig eine in Europa ihresgleichen suchende Erneuerung der Bibelwissenschaften erlebte<sup>112</sup>, begegnen uns die „Namen Christi“ aufs neue, und zwar nicht neben der eigentlichen Theologie, sondern mitten im Zentrum einer neuen biblischen Theologie. Es sei hingewiesen auf Alonso de Orozco, der unter Hinweis auf Bernhard von Clairvaux in einer Homilie zum Feste der Beschneidung des Herrn fünf biblische Namen Christi erklärte<sup>113</sup>, sowie auf Luis de Granada, der unter Berufung auf Ambrosius in seinem „Guía de Pecadores“<sup>114</sup> ebenfalls eine Reihe von Namen Christi deutete. Vor allem aber schrieb Luis de León seine bis heute in Spanien unvergessenen<sup>115</sup> (und daher immer wieder neu aufgelegten) Gespräche „Über die Namen Christi“, die in einer selbstverständlichen Einheit von exegetischer und dogmatischer Sicht vierzehn Namen interpretieren, mit denen Christus seiner Menschheit nach in der Heiligen Schrift bezeichnet wird<sup>116</sup>.

---

Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 13. Jg., 1903, S. 447.) Auch in französischer und in deutscher Übersetzung fand die Anrufung der 72 Namen Gottes Verbreitung. (Vgl. J. Bolte, a.a.O., S. 444 ff.)

<sup>111</sup> Familiarum rerum lib. X, 4, 1. (Francesco Petrarca, Le Familiari, Ed. crit. per cura di Vittorio Rossi, vol. II, Firenze s. a. (1934), p. 301.)

<sup>112</sup> Vgl. dazu u. a. Marcel Bataillon, Erasmo y España, Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI, 2 Bde., México — Buenos Aires 1950.

<sup>113</sup> Vgl. dazu Edward James Schuster, Alonso de Orozco and Fray Luis de León: De los nombres de Christo, Hispanic Review, vol. XXIV, n. 4, oct. 1956, S. 261—270.

<sup>114</sup> Biblioteca de Autores Españoles, Obras del Fray Luis de Granada, tomo primero, Madrid 1944, S. 51. Über Luis de Granada vgl. bes. Raphael-Louis Oechslin, Louis de Grenade ou La Rencontre avec Dieu, Paris 1954.

<sup>115</sup> P. Felix García nennt sie la obra más sólida y acabada de Fr. Luis de León, y quizá de la literatura española in: Obras Completas Castellanas de Fray Luis de León, Biblioteca de Autores Cristianos, 2a edición, Madrid MCMLI, S. 345.

<sup>116</sup> Luis de León deutet die Namen Sproß, Antlitz Gottes, Weg, Hirte, Berg, Vater des künftigen Reiches, Arm Gottes, König Gottes, Friedensfürst, Bräutigam, Sohn, Lamm, Geliebter, Jesus.

## Unbeachtete Quellen zur Beilegung des Kulturkampfes

*Hinweis auf den Nachlaß von Professor A. Reuß im Bistumsarchiv Trier*

Über den Kulturkampf fehlt bis heute trotz und wegen der Fülle von Quellenmaterial, das noch längst nicht hinreichend bekannt und erschlossen ist, eine befriedigende, erst recht eine „abschließende“ Gesamtdarstellung<sup>1</sup>. An verdienstlichen Vorarbeiten und Einzelstudien mangelt es bis in die letzte Zeit nicht. Vor einigen Jahren hat Georg Franz<sup>2</sup> zwar eine Zusammenschau versucht, die das Verdienst hat, Bayern, Österreich und die Schweiz mehr als sonst üblich in die Betrachtung einbezogen zu haben, aber nicht als befriedigende Bewältigung der gestellten Aufgabe angesehen werden kann.

Das gilt in viel stärkerem Maße von dem „Versuch“ Erich Schmidt-Volkmar's, in seinem Buch „Der Kulturkampf in Deutschland 1871–1890“<sup>3</sup> eine „auf sicherer Quellengrundlage beruhende Darstellung des Kulturkampfes zu geben“ (S. 9). Die für ein wissenschaftliches Werk ungewöhnlichen Anpreisungen durch prominente Persönlichkeiten auf dem Schutzumschlag und einige positive Besprechungen<sup>4</sup> können nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Verfasser die erste Pflicht des Historikers nicht erfüllt, aber auch dessen schönste Chance nicht nutzt, nämlich die Ereignisse aus dem Gesichtswinkel aller Beteiligten zu betrachten und sie aus dem Ganzen heraus zu verstehen. Schmidt-Volkmar rühmt sich, daß ihm ein umfassendes und breitgelagertes Quellenmaterial zur Verfügung gestanden habe, das zum Teil heute nicht mehr zugänglich sei oder als verloren betrachtet werden müsse. Er hat einen Teil der Akten des Politischen Archivs des ehemaligen Auswärtigen Amtes in Berlin benutzt, die jetzt vollständig in Bonn der Forschung zugänglich sind, und er hat das damalige Geheime Staatsarchiv Berlin-Dahlem konsultiert, dessen Akten, soweit vorhanden, sich jetzt im Deutschen Zentralarchiv (Merseburg) befinden. Er hat auch weitere staatliche Archive herangezogen, aber erstaunlicherweise nicht ein einziges kirchlicher Provenienz. Mit Recht kann er sich beklagen, daß „die Akten des Vatikans bisher im wesentlichen verschlossen geblieben“ sind. Aber war er deshalb davon dispensiert, die Diözesanarchive, etwa Köln, Trier,

<sup>1</sup> Vgl. den sehr instruktiven Forschungs- und Literaturbericht 1945–57 von R. Morsey, *Bismarck und der Kulturkampf*: Archiv f. Kulturgesch. 39 (1957) 232–270.

<sup>2</sup> G. Franz, *Kulturkampf, Staat und katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluß des preußischen Kulturkampfes*, München (1954).

<sup>3</sup> Göttingen 1962.

<sup>4</sup> Vgl. z. B.: Die Welt der Bücher. Liter. Beihefte zur Herder-Korr. 2 (1963) 534 f.; K. A. Fink: ThQ 142 (1962) 363 f.; K. Buchheim: Hochland 56 (1964) 274 ff. Vgl. dagegen die überzeugenden Argumente von V. Conzemi in „Nachgeburt völkischer Geschichtsschreibung“, Klerusblatt 42 (1962) 447–49; B. Schneider: Gregorianum 43 (1962) 536–40; H.-J. Hombach: ZKG 74 (1963) 415 ff.

Osnabrück und Hildesheim zu konsultieren? In Trier befindet sich z. B. neben dem allerdings nur in Bruchstücken erhaltenen Fond Bischof Korum<sup>5</sup> ein reicher Nachlaß des Professors für Kirchengeschichte und späteren Generalvikars Dr. Alexander Reuß aus den Jahren 1878—1893<sup>6</sup>.

Dieser mangelhaften Quellenbasis entspricht eine zu lückenhafte Literaturbenutzung: Wichtiges bleibt unbeachtet<sup>7</sup>. Und nicht einmal sein einseitiges Material verwertet Schmidt-Volkmar kritisch: durchweg macht er sich die Auffassungen und Begründungen Bismarcks zu eigen und nimmt Ansichten von Diplomaten ungeprüft als Tatsachen hin. Diese ungenügende Methode bewies der Verfasser bereits im ersten Band des genannten Werkes, das er 1942 als Mitarbeiter des „Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands“ unter dem Namen Erich Schmidt zum Druck brachte<sup>8</sup>. Schon damals wurden die Quellen für das jetzt vorgelegte Werk „Kulturkampf“ exzerpiert, und man gewinnt nicht den Eindruck, daß Band II von dem Geist der sogenannten völkischen Geschichtsschreibung hinlänglich befreit werden konnte.

Hier soll vor allem kurz auf die Bedeutung des Nachlasses Reuß' aufmerksam gemacht werden, damit er künftig für die Darstellung der Beilegung des Kulturkampfes verwertet wird. Alexander Reuß wurde geboren am 14. November 1844 in Koblenz und besuchte als Konviktorist das Gymnasium in Trier. Er trat 1862 in das dortige Priesterseminar ein und setzte seine Studien nach vier Jahren in Rom fort, wo er am 15. Juni 1867 die Priesterweihe erhielt und zum Dr. utriusque iuris promoviert wurde. Nach seiner Rückkehr war er einige Monate in Trier an der Liebfrauenkirche Kaplan und wurde am 1. Oktober 1870 zum Professor der Kirchengeschichte und des Kanonischen Rechtes am Priesterseminar ernannt. Mit dem Generalvikar des Bischofs Eberhard († 1876) Philipp de Lorenzi (1818—1898) und seinem Vorgänger als Generalvikar des Bischofs Korum Karl Henke (1825—1892) gehörte er zu den drei päpstlichen Delegaten, die in der Vakanz von 1876—1881 das Bistum Trier verwalteten. Zu den Wiener Verhandlungen, die Oktober bis November 1879 zwischen dem deutschen Botschafter in Wien, Prinz Heinrich VII. Reuß, und Geheimrat Hübler vom Preussischen Kultusministerium im Auftrage Bismarcks und dem Nuntius Jacobini und den Monsignori Magno und Spolverini als Vertretern der Kurie über den Abbau bzw. die mildere Durchführung der Kampfgesetze geführt wurden, wurde Professor Reuß als Dolmetscher und Kenner der deutschen Verhältnisse herangezogen. Hier „entwickelte er sich“, nach der Darstellung von Johannes Heckel, „binnen wenigen Wochen zu einer Kraft ersten Ranges. Er beherrschte nicht nur die beiden Monsignori, sondern auch den Kardinal. Wenn er das Wort ergriff, wußte Hübler, daß das Rededuell ernst wurde, und daß es galt, sich seiner Haut zu wehren. Und was verschaffte Reuß dieses Ansehen? Er war sozusagen die lebendige *chronique scandaleuse* des Kulturkampfes. Alles, was im

<sup>5</sup> Bistumsarchiv Trier (= BA) Abt. 108.

<sup>6</sup> BA Abt. 105 Nr. 1490—1660. Über Reuß vgl. die Kurzbiographie v. E. Hegel: Theol. Fakultät Trier, Vorlesungsverzeichnis SS 1953, S. 22.

<sup>7</sup> Z. B. H. Schiel, Die Trierer Bistumskandidatur von Michael Felix Korum und Franz Xaver Kraus: Trierer Theol. Zschr. 64 (1955) 158—175; 221—232.

<sup>8</sup> Bismarcks Kampf mit dem politischen Katholizismus. Teil I: Pius IX. und die Zeit der Rüstung 1848—1870, Hamburg 1942.

Lauf der Jahre an Härten der Gesetze, an Mißgriffen der Behörden hervorgetreten war, wurde von ihm in Trier emsig gesammelt, sorgfältig registriert und jedem Paragraphen jedes Gesetzes gewissenhaft zugeordnet<sup>9</sup>. Über die Wiener Verhandlungen finden sich im Nachlaß Reuß Briefe und Aufzeichnungen nach dem Protokoll der Unterhändler<sup>10</sup>.

In der Folgezeit wurde Reuß für die Beilegung des Kulturkampfes immer mehr eine Schlüsselfigur, aber weniger als Handelnder, nicht einmal als Verhandler, sondern als Mittelsmann und als Berater. Entsprechend reich ist sein Nachlaß. Über Vorgänge, an denen er nicht unmittelbar beteiligt war und nicht brieflich unterrichtet wurde, hat er sich vielfach Abschriften beschafft oder gedrucktes Material gesammelt. Seine eigenen Briefe und Denkschriften sind in Durchschriften vorhanden. Sie sind zum Teil schwer lesbar und werden wohl bald ganz unleserlich, wenn sie nicht vorher editorisch erschlossen sind. Besonders ausführlich und durch die langen Jahre 1876—1893 reichend, ist der Briefwechsel mit Johannes de Montel, seinem „römischen Korrespondenten“. Über die Vorgänge in Berlin berichtet sehr ausführlich und fleißig der Abgeordnete Hermann-Josef Mosler<sup>11</sup>, Professor des Neuen Testaments am Trierer Priesterseminar. Zahlreich und aufschlußreich sind die Briefe von Windthorst, der meist unter dem Mädchennamen seiner Frau „Niewedde“ schreibt oder seinen Sekretär Perger<sup>12</sup> in seinem Namen schreiben läßt.

<sup>9</sup> J. Heckel, Die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen: SavRGkan 19 (1930) 215—353, S. 254. Vgl. Schmidt-Volkmar, Kulturkampf S. 258 und 274 über Professor Reuß. Nach dem Register S. 283 war dieser Jesuit — übrigens ein von Schmidt-Volkmar beibehaltenes Schimpfwort, während die „Reichsfeinde“ seines Bandes I in diesem Band II nur noch als Zitate aus dem Munde Bismarcks vorkommen —; im Buch selbst ist Reuß „Jesuitenzögling“, der „an zwei rein jesuitischen Ausbildungsstätten“ (Coll. Germanicum und (!) Romanum) sein Studium absolviert und als „Konviktorist in dauernder Eidespflicht gegenüber dem Leiter der Kongregation für Propaganda“ (274) gestanden habe. Er sei der „Mittelpunkt der kirchenpolitischen Agitation“, der „Typ des kämpferischen Missionars“, „verbissen gegen alles, was preußischen Geist...repräsentierte“, „Fachmann im kirchenpolitischen Guerillakrieg“ gewesen und „für ihn als affilierten Jesuiten (!) habe es kein Vaterland, sondern nur die Interessen der ecclesia militans“ gegeben (274). Die grenzenlose Ignoranz in Catholicis verbietet eine Berichtigung im einzelnen; bevor ein Historiker sich solche Urteile der einen Seite zu eigen macht, müßte er andere Quellen hinzuziehen. Wenn Schmidt-Volkmar de Montel einen „sympathischen, klugen und auf Ausgleich bedachten Südtiroler“ (275) und einen „treuen Freund“ Schlözers nennt, dann wird sein Urteil über Reuß, dessen Mittelsmann und Informationsquelle jahrzehntelang niemand anders als de Montel war, gänzlich unverständlich.

<sup>10</sup> BA Abt. 105 Nr. 1619, 1—28; Nr. 1622, 1—160; Nr. 1627, 1—16; Nr. 1632, 1—29.

<sup>11</sup> H. J. Mosler (1838—91), 1861 Priester, Kaplan in Trier, 1863 Professor der Neutestamentlichen Exegese am dortigen Priesterseminar, 27. 1. 1881—1891 Mitglied des Preuß. Abgeordnetenhauses für Trier-Stadt und -Land, Mitglied des Reichstages.

<sup>12</sup> Clemens Perger, Dr. phil., geb. 19. 11. 1816, in Münster i. W., 1847 Priesterweihe, 1849 Rektor des Collegium Augustinianum in Gaesdonck bis zur Schließung der Anstalt 1873, Abgeordneter seit 1874, seit 1877 auch im Reichstag für Kleve-Geldern, 1884 Domkapitular in Münster. Vgl. BA Abt. 105 Nr. 978.

Diese Nachrichten, Situationsberichte und Vorschläge werden vielfach Reuß zugeleitet mit dem ausdrücklichen Wunsch der Weitergabe an Bischof Korum, Kardinalstaatssekretär Jacobini oder sonstige. So heißt es in einem Brief vom 28. Januar 1886, der mit „Maria“ [Deckname für Perger] unterzeichnet ist. „Bitte, sagen Sie das an Antonius [Deckname für Bischof Korum], und durch ihn an Alexander [Deckname für Erzbischof Krementz]“<sup>13</sup>. Verhältnismäßig zahlreich sind die in Durchschrift oder Konzept erhaltenen Schreiben an Jacobini. Weiter liegen mehrere Briefwechsel mit der Nuntiatur in München vor.

Angesichts des Mangels an persönlichen Aufzeichnungen von Windthorst und der wenigen Briefe von ihm, die anderwärts aus den entscheidenden Jahren erhalten sind, ist der Nachlaß Reuß von unschätzbarem Wert und für eine ausgewogene Darstellung der Beilegung des Kulturkampfes zur Ergänzung des Materials aus staatlichen Archiven wenigstens für den Historiker unentbehrlich, dem das Vatikanische Archiv nicht geöffnet war oder ist. Eine solche Untersuchung des Abbaues der Kulturkampfgesetzgebung ist ja in besonderer Weise noch ein Desiderat trotz Johannes Heckels vorbildlicher Abhandlung aus dem Jahre 1930. Vor allem bedarf die Rolle des Bischofs Kopp noch der Klärung<sup>14</sup>. War er wirklich der „Friedensbischof“, der in nüchterner Erkenntnis der seelsorglichen Notwendigkeiten Bismarck entgegenkam und möglichst vermittelte — oder war der Standpunkt von Windthorst der richtige und Kopp der „Staatskatholik“, der in Gefahr war, einem neuen Staatskirchentum den Weg zu bereiten?

Wie unbequem, ja suspekt Bischof Kopp für Windthorst und andere Parlamentarier war, zeigt wiederum sehr lebendig der Nachlaß Reuß. Hier seien nur einige Stellen angeführt: Windthorst vertrat die Auffassung des „Alles oder nichts“ und glaubte den vollen Abbau der Maigesetze erreichen zu können, weil sich Bismarck aus politischen Gründen gezwungen sah, den Kulturkampf beizulegen. Am 9. Februar 1883 schreibt er an Reuß: „Nur das eine will ich hier hervorheben, daß ich es sehr beklagen würde, wenn irgend welche Konzession gemacht wird, bevor die Revision aller Maigesetze gesichert ist“<sup>15</sup> und am 11. Mai 1883: „Wir können und dürfen nicht ruhen, bis die volle Freiheit der Kirche errungen, mindestens der status quo ante hergestellt ist“<sup>16</sup>. Von diesem Standpunkt aus erschien ihm das Entgegenkommen des Bischofs Kopp höchst gefährlich, und er fühlte sich in seiner parlamentarischen Wirksamkeit durch die Rücksicht auf den Kirchenfürsten, der in direkter Fühlung mit Regierung und Vatikan stand, eingeengt. Das wurde besonders akut, als Anfang 1886 Bischof Kopp ins Herrenhaus berufen werden sollte. Wie konnte das Zentrum im Abgeordnetenhaus gegen Gesetze auftreten, die im Herrenhaus schon die Zustimmung des Bischofs gefunden hatte? Windthorst sah seine schwierige Situation bei der Regierung und beim katholischen Volk voraus und ließ Bischof Korum und Erzbischof Krementz auf die Konsequenzen einer Berufung Kopps

<sup>13</sup> BA 105 Nr. 1531 fol. 8.

<sup>14</sup> R. Morsey, Bismarck und der Kulturkampf, S. 264 f.; vgl. das dort S. 258 Anm. 83 angeführte Zitat aus G. Schreiber, Deutschland und Österreich, Köln-Graz 1956, S. 124.

<sup>15</sup> BA 105 Nr. 1512 fol. 262.

<sup>16</sup> Ebd. fol. 305.



ins Herrenhaus aufmerksam machen. In einem Brief vom 12. Januar 1886 weist er hin auf die Korrespondenz zwischen den Kardinälen Diepenbrock und Geissel aus dem Jahre 1852 über die Frage, „ob es angemessen sei, daß den katholischen Bischöfen im Herrenhaus eine Virilstimme eingeräumt werde“<sup>17</sup>. Damals hätten sich die gefragten Bischöfe dagegen erklärt. Windthorst hält es für notwendig, daß diese Korrespondenz der Kurie mitgeteilt wird. Er schließt: „Ich würde es für eine Calamität halten, wenn ein oder mehrere Bischöfe ins Herrenhaus erhoben würden.“ Am 31. Januar 1886 schreibt der Zentrumsführer an Reuß: „... Die Zukunft wird lehren, wie Recht Kardinal Diepenbrock gehabt hat... Ich hätte viel zu schreiben, aber ich tue es nicht. Bereite mich vielmehr zum Rückzuge vor, den ich bereits angetreten haben würde, wenn ich denselben mit genügender Stille hätte bewerkstelligen können“<sup>18</sup>.

Windthorst wird nicht müde, vor Kopps Vorgehen zu warnen und zu bitten, seine Bedenken in Rom vorzutragen. Am 9. September 1886 schreibt er an Reuß: „Ich bin leider überzeugt, daß solange die Haltung des hochw. Herrn (d. h. Kopp) fort dauert, die Kirche in Deutschland einer großen Gefahr ausgesetzt ist, der Gefahr, welcher der Opportunismus immer ausgesetzt ist“<sup>19</sup>. „Im selben Brief schreibt er von der schweren Krankheit des Fürstbischofs von Breslau<sup>20</sup> und befürchtet, daß man bei der Ernennung eines Koadjutors „auf den Fuldaer kommen wird. Das wäre eine für die deutsche Kirche unermeßliche Gefahr, bei der Größe und Bedeutung des Bistums“<sup>21</sup>. Ähnlich am 25. Oktober 1886: „... Der Opportunismus des Bischofs Kopp ruiniert die Stellung der deutschen Kirche; ich sage das ungern; aber man muß laut sprechen, denn das Wohl der Kirche steht mir höher als die Rücksicht auf Personen, die oft gewarnt sind, aber nicht hören wollen. Wenn aber Bischof Kopp noch dazu Coadjutor in Breslau wird, dann ist das Staatskirchentum fertig. Wessenberg und Febronius waren Waisenknaben gegenüber dem Opportunismus des Bischofs Kopp“<sup>22</sup>. „Im Brief vom 30. Oktober möchte Windthorst wissen, ob man in Rom das Zentrum künftig weiter unterstützen will. Er ist überzeugt, daß die „Schmeicheleien Bismarcks“ in Rom die Tendenz haben, die Stellung des Zentrums zu untergraben und er ist sicher, daß „die Bischöfe Kopp und Klein trotz aller gegenteiligen Versicherungen geneigt und bereit sind, Bismarcks Bemühungen zu unterstützen“<sup>23</sup>. Am 27. Dezember 1886 schreibt er auf die Nachricht vom Tode des Fürstbischofs Herzog von Breslau hin, daß nach seiner Überzeugung die Kandidatur Kopps für die Diözese Breslau wie für die ganze Kirche „ein großes Unglück sein wird. Es würde damit ein tiefer Grundstein zum Staatskirchentum gelegt“<sup>24</sup>.

Ähnlich skeptisch gegenüber Bischof Kopp ist der Abgeordnete Professor Mosler. Seine pessimistische Auffassung der Situation begründet er in einem

<sup>17</sup> Brief vom 12. 1. 1886: BA 105 Nr. 1531 fol. 6.

<sup>18</sup> Ebd. fol. 9.

<sup>19</sup> Ebd. fol. 34.

<sup>20</sup> Fürstbischof Robert Herzog † 26. 12. 86.

<sup>21</sup> BA 105 Nr. 1531 fol. 35.

<sup>22</sup> Ebd. fol. 41.

<sup>23</sup> Ebd. fol. 46.

<sup>24</sup> Ebd. fol. 59.

Brief vom 6. Februar 1886 an Reuß einmal damit, „daß F. (d. h. Kopp) die Verhandlungen führt, und zwar hinter dem Rücken seiner Amtsbrüder wie des Zentrums, und ferner, daß Rom dies annimmt und geschehen läßt. Nimmt man dazu, daß der genannte Herr in seinem ‚iudicium‘ gewiß keine Proben besonderer Einsicht in die schwebende Frage abgelegt hat, so läßt sich doch die augenblickliche Lage nicht angenehm finden. Der Nuntius hat zwar Frankenstein gegenüber nichts davon wissen wollen, daß die Verhandlungen durch F. gehen; indessen ist die Sache doch klar genug gestellt durch die eigenen, und zwar schriftlichen, allerdings vertraulichen Äußerungen des Letzteren selbst<sup>25</sup>.“ Nach einem Brief Moslers vom 10. Juni 1886 hat Windthorst es sogar für notwendig gehalten, die nächsten Bischofsversammlungen nicht mehr in Fulda, sondern in Köln abzuhalten, um Bischof Kopp nicht ohne Not zu einem höheren Ansehen zu verhelfen. Mosler meint dazu: „Will man ihn (d. h. Kopp) wirksam an die Kette legen, was doch notwendig geschehen muß, so läßt sich dem gemachten Vorschlag ein gewisser Werth nicht absprechen, daß die übrigen Bischöfe bei ihm, den sie doch durchweg mit Mißtrauen betrachten, sich versammeln sollen, hat jedenfalls etwas Auffallendes. Nach dem Vorschlage Windthorsts träte die Führerrolle, die nun einmal Herrn Kremenz gebührt, auch sichtbar hervor<sup>26</sup>.“

Wie verdächtig Bischof Kopp als der Regierung zu gefügig Windthorst und dem Trierer Kreis war, zeigt folgender Abschnitt aus einem Brief Moslers an Reuß vom 26. Juni 1886: „Was ich Ihnen über F. (Kopp) erzählen wollte, ist dies. Der Correspondent der Frankfurter Ztg. hierselbst, der mit dem Kleinen (d. h. Windthorst) in häufigerem Verkehr steht, hat ihm eine Äußerung Miquels<sup>27</sup> mitgeteilt, die er selbst von dem unmittelbaren Ohrenzeugen vernommen habe. Miquel hat F. sehr gelobt und bemerkt, er habe im wesentlichen die ganze Taktik anheimgegeben, die thatsächlich befolgt worden sei, insbesondere habe er anheimgegeben, die drei Anträge abzulehnen<sup>28</sup>, damit Rom sehe, daß es nachgeben müsse. Das klingt so ungeheuerlich, daß ich es trotz der guten Quelle nur mit Vorbehalt widerzugeben wage. Dann hat Schloezer<sup>29</sup> zu einem anderen Journalisten (Dr. H. vom Börsen-Courier), den er von Studienzeiten her kennt, gesagt, daß man hier zu F. das unbedingtste Vertrauen habe, daß er entschieden im Sinne der Regierung die Dinge auffasse und behandle. Das Neueste aber, was ich aus guter Quelle

<sup>25</sup> BA Abt. 105 Nr. 1532 fol. 16.

<sup>26</sup> Ebd. fol. 52.

<sup>27</sup> Johannes v. Miquel (1828–1901) nationalliberaler Abgeordneter, preußischer Finanzminister von 1890–1901.

<sup>28</sup> Von Bischof Kopp waren in der Kommission, an die das Herrenhaus die Gesetzentwürfe über die Revision der kirchenpolitischen Gesetze verwiesen hatte, im Einvernehmen mit Bismarck drei vorher Rom unterbreitete Verbesserungsvorschläge eingebracht worden. Darin wurde der Wegfall des Vetorechtes der Regierung bei Ernennung von Seminarprofessoren, des Rekurses an die Staatsgewalt und der Ersetzung des Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheit durch das Kammergericht beantragt. Vgl. E. Soderini, *Leo XIII. und der deutsche Kulturkampf*, Innsbruck 1935, S. 189.

<sup>29</sup> Kurd v. Schloezer (1822–94), 1882–92 Gesandter beim Vatikan.

habe, ist daß F. im nächsten Jahre bei der Reichstagswahl dem Grafen Droste (Zentrum), der Fulda vertritt, als Candidat gegenüber treten will. Der Plan ist von Eulenburg eronnen und F. hat nach längerem Sträuben bereits eingewilligt. Sollte es wirklich dahin kommen, so hätte dies wenigstens den Vorteil, daß seine mehr als zweideutige Stellung, die bisher nur Wenigen genau bekannt war und von uns mit Schonung behandelt wurde, auf einmal dem Volke vor Augen träte, und daß dann seine Rolle bald ausgespielt wäre<sup>30</sup>.

Dieses große Mißtrauen der Zentrums Politiker, besonders von Windthorst, und weiter Kreise des Episkopates unter Führung von Bischof Korum gegenüber Bischof Kopp war nicht erst das Ergebnis der Entwicklung bis 1886/87. Windthorsts Vorbehalte gegenüber Kopp und seine oft recht scharfe Kritik an seinem Vorgehen waren in erster Linie von der Sache her begründet und entsprangen nicht enttäuschem Geltungsbedürfnis. Sein Unwille, daß er mit den katholischen Parlamentariern ausgeschaltet war, wenn Bismarck unmittelbar mit der Kurie verhandelte und diese sich dabei Bischof Kopps als Mittelsmann und als Vertreter der deutschen Katholiken bediente, ist um so verständlicher, als der Fuldaer Bischof ihm zu nachgiebig erschien und zu wenig Willens, die Gunst der Stunde zum vollen Abbau des Kulturkampfes zu nutzen. Das mögen die im folgenden abgedruckten Briefe zeigen.

Danach ist Bischof Kopp seit Beginn seines Episkopates von dem Friedenswillen Bismarcks ungemein angetan und offenbar wenig gewillt, die Situation, daß Bismarck den Kulturkampf beilegen muß, möglichst weitgehend auszunützen. Den *status quo ante* von 1850—1870 sieht er als von vorneherein unerreichbar an, und er scheint sich ohne weiteres mit dem zufriedenzugeben, was „zur Freiheit der Kirche und zur Lösung ihrer Aufgaben unumgänglich notwendig ist“. Seine größte Sorge scheint es zu sein, wie man das Entgegenkommen gegenüber der Regierung dem katholischen Volk, dessen Erwartungen durch die Führerschaft des Zentrums zu hoch gespannt sind, schmackhaft machen kann. Er, der das Mißtrauen und den Argwohn gegenüber der Regierung für unberechtigt hält, empfindet die Parlamentarier des Zentrums mit ihrer Mahnung zur Wachsamkeit anscheinend auch als Friedensstörer. Die Unterschiede der Briefe an Korum vom 5. Januar und an Windthorst vom 26. Januar in Ton und Inhalt sind bemerkenswert, ferner daß Windthorst den Briefwechsel in Abschrift an Professor Reuß schickt, um durch ihn Bischof Korum und den Kardinalstaatssekretär zu erreichen, was gelungen ist.

Reuß hat aber nun nicht nur mit den Parlamentariern des Zentrums, Windthorst und Mosler, mit Bischof Korum und Kardinalstaatssekretär Jacobini intensive Beziehungen gehabt, sondern ebenso mit de Montel, dessen Freundschaft sich der Gesandte von Schloezer rühmen konnte und der allgemein als regierungsfreundlich galt.

Reuß ist also gewiß mehr als die *chronique scandaleuse* im Schmidt-Volkmarischen Sinne gewesen. Wesen und Zuschnitt des Mannes, den Bischof Korum 1892 zu seinem Generalvikar machte, bedürfen freilich noch gründlicher Erforschung. Dabei wird sich vermutlich zeigen, daß in diesem Fall auch der Totenzettel als historische Quelle Bedeutung hat, der von dem am 21. Januar 1912

<sup>30</sup> BA 105 Nr. 1532 fol. 59 f.

Verstorbenen sagt: Er „erwarb sich große Verdienste durch seine Tätigkeit als diplomatischer Mitarbeiter an den Versuchen zur Beilegung des Kulturkampfes und als Berater und Vertrauter des sel. Zentrumsführers Windthorst und als Mitarbeiter des apostolischen Nuntius Jacobini“<sup>31</sup>.

Professor Erwin Iserloh, Trier

Dokument Nr. 1

Bischof Kopp an Bischof Korum

Eigenhändig: Bistumsarchiv Trier, Abt. 108 Nr. 78

Fulda, den 15. Januar 1882

Hochwürdigster Herr!

Gestern von Berlin heimgekehrt, gebe ich Euer Bischöflichen Gnaden die versprochene Mittheilung über meine, auf eigene Anschauung und die gehaltenen Conferenzen gestützte Auffassung der Situation. Ich bin wie Euer Bischöflichen Gnaden mit gleich herzlichem Wohlwollen allerorts empfangen. Doch können wir dieses zur Seite stellen.

Dagegen habe ich mich überzeugt, daß man in Berlin das ernstliche Streben hat, die Lage der kirchlichen Verhältnisse zu bessern, zu ändern und bis zu einem gewissen Punkte die Wünsche der Katholiken zu befriedigen. Man ist eifrigst bemüht, alle Fäden, deren man habhaft werden kann, anzuknüpfen und die Wege zu dem angedeuteten Ziele anzubahnen. Dahin gehören die Besetzung der bischöflichen Stühle<sup>32</sup> und — die discretionären Vollmachten. Beide haben mit den Endzielen, welche erstrebt werden, nichts zu thun; sollen vielmehr nur die Basis sein, auf welche die allgemeine gesetzliche Regulierung der Verhältnisse gestellt werden soll.

Einen wahrhaft rührenden Eifer entwickelt das Cultusministerium, vor allem der verehrte, höchst wohlwollende Chef<sup>33</sup> desselben, um die kleinen Fragen zu erledigen, um an die großen gehen zu können. Die neue Vorlage<sup>34</sup> ist nur ein Mittel, um in zwischen den größten Notständen abhelfen zu können. Das Cultusministerium scheint augenblicklich nur mit den Angelegenheiten der katholischen Kirche beschäftigt zu sein.

Sehr bedauernswert und höchst nachtheilig für unsere Sache ist die Furcht vor den polnischen Agitationen und das Mißtrauen gegen die Führerschaft im Centrum.

So ist die gegenwärtige Lage! Vernehmen Euer Bischöflichen Gnaden auch meine Ansicht über die Zukunft.

Es wird nicht so rasch gehen, wie von katholischer Seite gehofft und gewünscht werden wird, und an diese Erscheinung wird sich wieder viel Mißtrauen und Argwohn anknüpfen — ich glaube nicht mit Recht, so weit es die Redlichkeit der Regierung betrifft, eine radicale Besserung herbeizuführen.

Es werden ferner viele Hoffnungen und Erwartungen unserer Katholiken unerfüllt bleiben, wenigstens vor der Hand; es wird aber vieles gleichwohl sich erreichen lassen, wenn die Bischöfe die herrschende wohlwollende Stimmung vernünftig und practisch benutzen.

Es wird die Regierung aber nie auf den Standpunkt von 1850—1870 zurückkehren, sondern die Grenzen zwischen Kirche und Staat nach dem Beispiele anderer Länder zum Beispiel Württemberg, Bayern, Frankreich genau feststellen.

Euer Bischöflichen Gnaden wollen daraus abnehmen, daß den Bischöfen noch die schwierigste Aufgabe zufallen wird, nämlich den Nachweis, was zur Freiheit der Kirche und zur Lösung ihrer Aufgaben unumgänglich notwendig ist. Und die Arbeit an dieser Aufgabe wird ohnedem eine höchst undankbare sein; denn ein jedes Entgegenkommen und eine jede practische Behandlung eines Differenzpunktes wird einem Theile der Katholiken immer mißfallen und Argwohn, wenn nicht mehr erregen.

<sup>31</sup> Personalakte Professor A. Reuß, BA Tr.

<sup>32</sup> Am 12. 8. 81 war Bischof Michael Felix Korum von Trier und am 15. 11. 81 Bischof Georg Kopp von Fulda ernannt worden. Bald danach wurden ernannt am 10. 2. 82 Bischof Höting von Osnabrück, am 24. 3. Bischof Drobe von Paderborn und am 18. 3. Fürstbischof Herzog von Breslau.

<sup>33</sup> Gustav v. Goßler (1838—1902), Preußischer Kultusminister vom 16. 6. 1881 bis 12. 3. 1891.

<sup>34</sup> Die am 14. 1. 1882 im Abgeordnetenhaus eingebrachte Gesetzesvorlage, die die am 1. 2. 82 abgelassenen diskretionären Vollmachten der Regierung verlängern und erweitern sollte. Vgl. J. Heckel, Die Beilegung des Kulturkampfes S. 296.

Diese Gedanken und Gefühle hat meine Berliner Reise in mir angeregt; ich säume nicht, Euer Bischöflichen Gnaden dieseibe ganz vertraulich mitzutheilen.

Ich benutze diese Gelegenheit, um noch einmal meinen herzlichen Dank für Ihre Assistenz<sup>35</sup> und den Gesinnungen aufrichtigster Verehrung Ausdruck zu geben, in denen verharret

Euer Bischöflichen Gnaden ergebenster  
† Georg

Dokument Nr. 2

Bischof Kopp an Windthorst

Abschrift: BA Abt. 105 Nr. 1493 fol. 18, als Beilage zu Nr. 4

Fulda, den 26. Januar 1882

Hochwohlgeborener

Hochverehrter Herr Staats-Minister!

Angesichts der bevorstehenden Debatten gebe ich Eurer Excellenz vertraulich einige Mittheilungen über die Eindrücke, welche ich in Berlin erhalten habe.

Sowohl der Reichskanzler als der Kultus-Minister haben mit einem Ernste von der Beilegung des Kirchenstreites gesprochen, daß ich an der Menschheit verzweifle, wenn dieses nicht so gemeint wäre. Auch habe ich folgenden Plan herausgehört: Man gibt sich alle Mühe, die vakanten Bischöflichen Stühle und die Lehrstühle an den katholischen theologischen Facultäten sobald als möglich zu besetzen; nicht ut aliquid fecisse videantur; sondern um das Fundament für die künftige Ordnung zu haben. Man will ferner sich zunächst autorisieren lassen, die Kirchengesetze theils nicht auszuführen, theils zu mildern, um durch die Praxis zu finden, wo dieselben ohne Schaden für die staatlichen Interessen abgeändert werden können. Die diskretionären Vollmachten sollen nicht das Ziel, sondern der Weg zum Ziele sein.

Dagegen wird man in den polnischen Provinzen nur mit äußerster Vorsicht Erleichterungen eintreten lassen, weil man den antideutschen Gesinnungen und Bestrebungen der polnischen Geistlichkeit gegenüber die Waffen behalten will. Dieses Letztere scheint zum Theile ein Hemmschuh bei den Friedensbestrebungen zu sein.

Für den Erzbischof von Coeln<sup>36</sup> habe ich vergeblich gesprochen; für Münster und Limburg<sup>37</sup> ist Geneigtheit vorhanden.

Gossler war ganz besonders wohlwollend, auch sachlich; hat mir die Erlaubnis für Aufnahme von 15 barmherzigen Schwestern für hier gewährt (ich habe nach Hildesheim gerathen, dasselbe zu beantragen); hat mir zugesagt, sämmtliche weltliche Schulinspektoren aus den katholischen Schulen zu entfernen, die Kirchenbücher der vakanten Pfarren an die Kapläne oder benachbarten Pfarrer zurückgeben zu lassen u.s.w.

In Rom scheint man Nichts zu wissen. Ich erhalte soeben vom Nuntius in München den Auftrag, über meine Erfahrungen in Berlin zu berichten. — Daraus kann man dieses schließen.

Genehmigen u.s.w.

gez. Georg, B. v. Fulda

Dokument Nr. 3

Windthorst an Bischof Kopp

Abschrift: BA Abt. 105 Nr. 1493 fol. 19, als Beilage zu Nr. 4

Hannover, 30. Januar 1882

Euer Bischöflichen Gnaden

danke ich verbindlich für die gütigen Mittheilungen.

Es ist nicht das erste Mal, daß die betreffenden Herren, so wie geschehen, sich vernehmen lassen. Leider liegen mir Thatsachen und vertrauliche Mittheilungen vor, welche

<sup>35</sup> Bischof Korum war Mitkonsekrator bei der Weihe von Bischof Kopp. „Herkömmlicher Weise“ erhielt er „zur Erinnerung an den hl. Akt“ eine goldene Taschenuhr im Namen der Diözese Fulda von Domkapitular Kalb zugesandt. Vgl. dessen Schreiben v. 2. I. 1882 und den Entwurf der Antwort v. Korum (15. I. 1882); BA Abt. 108 Nr. 78.

<sup>36</sup> Paulus Melchers (1813–95), 1866 Erzbischof von Köln. Er leitete seine Diözese seit dem 13. 12. 1875 vom Ausland (Maastricht) aus und resignierte 1885 auf Wunsch des Papstes.

<sup>37</sup> Bischof Peter-Joseph Blum von Limburg (1808–84) wurde durch Kabinettsordre vom 3. 12. 1883, und Bischof Joh. Bernhard Brinkmann von Münster (1813–89) durch Kabinettsordre vom 21. 1. 84 begnadigt.



die Sachlage absolut anders erscheinen lassen, als dieselbe Ihnen dargestellt worden ist. Gossler kommt gar nicht in Betracht, was er denkt, was er will, ist völlig gleichgültig. Will er Minister bleiben, so muß er denken und wollen, was der Fürst Bismarck denkt und will; sonst wird er weggeschickt in gleicher Weise, wie der Casseler Graf Eulenburg<sup>38</sup> weggeschickt worden ist. Übrigens habe ich zu meinem Bedauern anzunehmen, daß v. Gossler keineswegs wohlwollend in irgend welcher Art für die katholische Kirche ist, die er während seiner Dienstkarriere kennen zu lernen leider gar keine Gelegenheit hatte und in Beziehung auf welche er leider von Vorurtheilen erfüllt ist.

Das Wohlwollen des Fürsten Bismarck haben wir namentlich seit 1871 sattsam kennen gelernt; und, wenn er jetzt in etwa einlenkt, so thut er das ganz bestimmt nicht aus Wohlwollen gegen die katholische Kirche. Er hat noch im letzten Reichstag öffentlich erklärt, daß er seinen Weg gegen die katholische Kirche nicht weiter verfolgen könne, weil die Liberalen ihm weitere Unterstützung versagten. Den Plan, welchen er verfolgt, hat er selbst vertraulich dahin gezeichnet, daß er die Malgesetze unverändert in der Hand behalten wolle mit der diskretionären Befugnis, sie je nach Bedarf anzuwenden oder nicht; er behalte sonst den Clerus — hier spricht er nicht vom polnischen allein — nicht in der Hand. Er will jetzt die Bischöfe herstellen; er will die Pfarreien besetzen. Es sollen die äußeren Erscheinungen des Kulturkampfes vor den Wählern verschwinden. Es liegt ihm somit vor Allem daran, die Wähler glauben zu machen, die Centrums-Männer seien nicht mehr nöthig. Die neue Vorlage hat gar keinen anderen Zweck als den bezeichneten, und es wundert mich, daß man Ihnen nicht neben der polnischen Geistlichkeit auch das Centrum im Allgemeinen und mich insbesondere als Hinderniß des Friedens hingestellt hat. Das hat er bisher andern gegenüber in vertraulicher Weise oft gethan. Die öffentlichen Kundgebungen in gleicher Richtung sind Ihnen ja bekannt.

Die neue Vorlage mit den diskretionären Gewalten bedeutet dem Fürsten Bismarck keineswegs einen Übergang; sie ist ihm ein Definitivum. Gelänge es ihm, mittels derselben das Centrum verschwinden zu lassen, so würde recht bald der ganze Apparat der ja in Kraft bleibenden Malgesetze wieder in Bewegung gesetzt werden.

Diese Situation können und dürfen wir unter keiner Bedingung annehmen. Die Kirche Gottes ist die freie Tochter des Herrn, und ich werde niemals dazu mitwirken, daß sie der Gnade des Fürsten Bismarck überliefert wird.

Seien Sie versichert, Bischöfliche Gnaden, so liegt die Sache und nicht anders. Den Schmelchreden dieser Herren glaube ich nun einmal nicht; und wer derselben glauben wollte, wird bitter getäuscht werden.

Übrigens versteht es sich, daß wir die Vorlage nicht brüsk ablehnen. Wir werden mit äußerster Geduld dieselbe zu amendiren versuchen. Gelänge diese Amendirung aber nicht und bliebe die Vorlage, wie sie heute daliegt, so würden wir, glaube ich, einstimmig Nein sagen. Dies kann ich schon heute versichern, obwohl wir in der Fraktion noch gar nicht berathen haben. Wir haben nicht über zehn Jahre gekämpft, um uns jetzt auf Gnade oder Ungnade zu ergeben.

Ich sollte doch denken, daß man in Rom die Sachlage kennt. Der erforderliche Bericht spricht dagegen. Es ist diplomatischer Gebrauch, allenthalben her zu wechselseitiger Controle Nachrichten einzuziehen, ohne selbst zu sagen, was man weiß und was man will; und in Rom ist man immer auf diplomatischem Boden Meister gewesen.

Die Meinigen und mich Ihrem Gebete empfehlend verharre  
Euer Bischöflichen Gnaden  
ergebenster  
(Windthorst)

Dokument Nr. 4

Windthorst an Professor Reuß

Ausfertigung mit eigenhändiger Unterschrift: BA Abt. 105 Nr. 1493 fol. 22—24

9. Februar 82

Verehrter Herr Professor!

1. Im Anschlusse sende ich Ihnen Abschrift eines Briefes des Bischofs von Fulda und meiner Antwort darauf. Nach meinem Dafürhalten hat der hochwürdigste Herr sich durch die ihm gewordenen Freundlichkeiten bei dem Mangel an Kenntnissen der hiesigen Verhältnisse in etwa täuschen lassen. Ich halte für gut, daß der dortige Bischof von der Sachlage Kenntniß erhält, um zu geeigneter Stunde und in geeigneter Weise den hochwürdigen Herrn in Fulda auch seinerseits aufklären zu können. Daneben stelle ich zur Erwägung, in welcher Weise in Rom, ohne den hochwürdigen Herrn in Fulda in

<sup>38</sup> Botho Graf zu Eulenburg (1831—1912), Preußischer Innenminister vom 31. 3. 1878 bis 27. 2. 1881.

irgend welcher Weise zu nahe zu treten, vorgebeugt wird, daß die Berichte des hochwürdigen Herrn keine Mißverständnisse erregen. Meine Auffassung liegt in dem beigelagten Antwortschreiben vor, und ich halte dieselbe für richtig. Aber es kommt Alles darauf an, daß das Centrum mit den kirchlichen Obern in vollem Einverständnisse verharret.

2. Die Anschauungen der Centrums-Fraktion über die neue Kirchenvorlage sind in den letzten Verhandlungen des Abgeordneten-Hauses von Herrn v. Schorlemer und mir ausführlich dargelegt. Zwei Exemplare des stenographischen Berichtes über diese Verhandlungen lege ich bei; zwei andere sind direkt nach München gegangen. Ich mache besonders aufmerksam darauf, daß meine Frage, ob die Regierung die geforderten diskretionären Gewalten als definitive Einrichtung beansprucht oder ob sie in gemessener Zeit eine Revision der Malgesetze quoad substantiam beabsichtige, unbeantwortet geblieben ist. Das ist sehr verdächtig; und man wird dem Herrn v. Schloezer gegenüber nicht vorsichtig genug sein können. Ich ersuche Sie, aus den Verhandlungen schleunigst direkt das Nötige nach Rom gelangen zu lassen, damit man orientiert ist.

3. Es ist der Wunsch geäußert, daß man in Beziehung auf die Anzeigepflicht sich hier auf Erörterungen nicht einlassen möge. Wir haben gewiß keine Neigung, auf solche Erörterung ohne Not einzugehen. Allein ich mache darauf aufmerksam, daß die neue Vorlage §§ 4 und 5 sich ausdrücklich mit der Anzeigepflicht beschäftigt. Ich weiß in der That nicht, ob und wie wir bei solcher Sachlage die Erörterung werden umgehen können; — und es bleibt deshalb der Wunsch bestehen zu wissen, ob und welche Zugeständnisse wir hier etwa machen können in diesem Punkte.

4. Es wäre außerordentlich wichtig für die hiesigen weiteren Verhandlungen zu wissen, ob und welche Erklärungen von Schloezer in Beziehung auf materielle Revision abgibt. Ich mache dabei aufmerksam darauf, daß mündliche Zusicherungen gar Nichts, und schriftliche nur dann Einiges bedeuten, wenn speziell und einzeln die Punkte bezeichnet werden, welche und wie sie abgeändert werden sollen. Auch dies wäre nur eine gewisse Garantie, da die Regierung, wenn sie über Versprochenes Reue empfindet, gar leicht erreichen kann, daß der Landtag das gegebene Versprechen nicht ratifiziert.

5. H. v. Schloezer wird ohne Zweifel wieder mit allerlei Klagen über die Haltung des Centrums und in specie auch über mich kommen. Man möchte das Centrum überhaupt, mindestens mich, loswerden. Wenn ich die Klagen kennte, würde ich sie ohne Zweifel als unbegründet nachweisen können. Heute möchte ich mich darauf beschränken, meine Gegenbemerkung zu suppediren, daß der auch von der Regierung als günstig bezeichnete Verlauf der jetzt geschlossenen Reichstags-Session wesentlich der Haltung der Centrums-Fraktion, und, was zum Beispiel die glückliche Lösung der Hamburger Zollanschluß-Frage betrifft, meiner besonderen Tätigkeit in der Sache zu verdanken ist.

Es wäre erwünscht, wenn der Inhalt obiger Punkte möglichst bald in Rom zur Kenntnis gebracht würde.

Windthorst

#### Dokument Nr. 5

Professor Reuß an Kardinalstaatssekretär Jacobini

Durchschrift: BA Abt. 105 Nr. 1490 fol. 11 f.

E[minentissim]o e R[everendissim]o Sig. Mio Padrono Col[lendissim]o

Negli annessi ho l'onore di presentare a V.E. Rma le traduzioni di una lettera del Sg. Niewedde<sup>39</sup> pervenutami la sera del 11 c.; nonchè la traduzione di una corrispondenza fra lui e Mgr Vescovo di Fulda<sup>40</sup>. Devo pregare scusa mille volte della scrittura come della poca eleganza delle traduzioni. Per non perdere una piena giornata nel viaggio della lettera, ho dovuto scrivere a drittura e senza fare una minuta.

Quanto alla lettera di Mgr Vescovo di Fulda, Mgr Korum ha già scritto una lettera al suo collega, allo scopo di diminuire l'effetto delle amabilità prodigate a Berlino verso Mgr Kopp ed a togliergli le illusioni possibili; egli crede del resto che la pratica bentosto farà sparirne il resto. Mi riferisco alla relazione che suppongo fatta da Mgr Spolverini.

Per quelle che spetta al No 3 della lettera del Sig Niewedde, era stato detto che il Centro avesse da attenersi dall'interloquire sulla questione della notifica; parola equivoca che sembra non distinguere fra l'astenersi dalla discussione e dalla votazione, e non ha corrispettivo pieno nella lingua tedesca; perognibuo uso era stato aggiunto anche il testo originale.

<sup>39</sup> Deckname für L. Windthorst, der Mädchenname seiner Frau.

<sup>40</sup> Handschriftliche Durchschrift BA Abt. 105 Nr. 1490 fol. 7—10.

<sup>41</sup> Nuntiaturadlatus in München.

Mgre Spolverini<sup>41</sup> mi ha assicurato, che i sunti delle discussioni sarebbero fatti a Monaco. Sarà però inevitabile di ricorrere al testo ufficiale; lo vedo dal confronto del testo con una traduzione parziale del discorso di Goßler sul centegno che si aspetta dalla S.Sede, traduzione spedita da me a Monaco. Ho segnato col lapis quel brano del discorso nella copia del testo stenografico, che sarà consegnata da Mgr de Montel insieme con questa lettera.

Dopo ciò con i sensi di profondissima venerazione  
baciando la S Porpora ho l'onore di professarmi  
Di Vostra Eminenza Rma

Treveri, 12 Febbraio 1882

umilissimo obbedientissimo servo  
Dr. Reuß professore

## BESPRECHUNGEN

Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. v. M. Buchberger. 2. völlig neu bearb. Aufl. Unter d. Protektorat v. M. Buchberger † und H. Schäufele hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner. Band VII: Marcellinus bis Paleotti. XII S., 1368 Sp., 5 Bildt., 3 Karten 1. Text, 11 zweifarb. Karten auf Tafeln. Band VIII: Palermo bis Roloff. XII S., 1368 Sp., 9 Karten, 1 Bildt. — Freiburg: Herder-Verlag. 1962/63. Je Bd. Lw. 88,— DM; Hldr. 98,— DM.

Das Lob dieses Lexikons anzustimmen oder empfehlend darauf hinweisen zu wollen, hieße Eulen nach Athen tragen. Nunmehr, da der größte Teil der Bände erschienen ist (8 von 10; ein Zusatzband über das Vaticanum II ist angekündigt), läßt sich sagen, daß der inzwischen eingespielte Erscheinensrhythmus erhalten bleibt: jedes Jahr erscheint ein Band. Schon in der letzten Besprechung in dieser Zeitschrift (TThZ 71 [1962] 119 f.) wurde gebührend herausgestellt, daß Anlage, Niveau und Darbietung erfreulich gleich geblieben sind. Das kann hier nur wiederholt werden. Die Zahl der Mitarbeiter, die jetzt ungefähr 900 beträgt, hat sich von Band zu Band vermehrt. Ein Drittel von ihnen besteht aus Gelehrten des Auslandes.

Aus der Vielfalt und Fülle des Gebotenen sei nur auf einige tragende Beiträge hingewiesen:

Band VII: Maria, Marxismus, Messe, Mission, Mythos, Kirche und Nationalsozialismus, Naturwissenschaft, Neues Testament, Ostkirchen, Orthodoxe Kirchen, Palästina.

Band VIII: Papst, Patriarchen, Paulus-Paulinische Theologie, Pentateuch, Primat, Protestantismus (Selbstdarstellung durch die Professoren Prenter und Meinhold), Psalmen, Rechtfertigung (katholisch: Schnackenburg, J. Auer, K. Rahner; protestantisch: Joest), Reformation (Lortz).

Wiederum ist zu sagen und den angeführten Stichworten leicht zu entnehmen, daß neben knappen trefflichen Berichtartikeln die gegenwärtige theologische Thematik und Problematik in ausgezeichneten Darstellungen zu Wort kommt, so daß man das Lexikon unbedenklich als neue Summe der Theologie bezeichnen kann.

Ein Desiderat, das vom Rezensenten schon 1962 geäußert wurde, sei wiederholt: ich weiß mich mit vielen Mitarbeiter-Kollegen einig in dem Wunsch, daß man in einem Zusatzband mit den Namen der Mitarbeiter, den von ihnen stammenden Beiträgen und den zugehörigen Fundorten dem meisterlichen Werk seinen krönenden Abschluß geben solle. Dieses Desiderat kann nunmehr mit mehr Nachdruck geäußert werden und man kann darauf hinweisen, daß für das inzwischen vollendete Lexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart“ ein solcher Zusatzband in Arbeit ist.

H. Groß, Trier

## BIBELWISSENSCHAFT

Kutsch, Ernst: Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient. — Berlin: Töpelmann-Verlag 1963. IX, 78 S. (Beih. z. Zeitschr. f. atl. Wiss., 87) brosch. 18,— DM.

Daß die vorliegende Monographie aus Vorarbeiten für den entsprechenden Beitrag im evangelischen Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ entstanden ist, ist ihr ohne Zweifel sehr zustatten gekommen. Denn sie trägt, ohne abzuschweifen oder weitschweifig zu werden, das gesamte Material zur Salbung in einer leicht verständlichen und erfreulichen Kürze zusammen und beurteilt es mit einer gesunden Kritik. Man wundert sich angesichts dieser Schrift, daß der altorientalische und alttestamentliche Hintergrund für einen Ritus, dem wir so oft und an soich bedeutsamen Stellen in unserer Liturgie begegnen, bisher nicht eigens bearbeitet worden ist.

K. untersucht eingangs den ursprünglichen Sinn der Salbung und kann für den gesamten semitischen Raum nachweisen, daß sie zur Reinigung, Heilung, Kräftigung und zum Erfreuen im Alltag angewandt wird. Dann werden die 5 verschiedenen hebräischen Verben für „Salben“ mit ihren Bedeutungsnuancen vorgestellt.

Schon der ungleich größere Umfang verrät, daß der 2. Teil „Salbung als Rechtsakt“ das Schwergewicht der Aussagen auf sich zieht. Zweifach ist vor allem das symbolische Verständnis, das man mit der Salbung verbindet. Zuerst stellt es eine „Reinigung“ dar und bewirkt Befreiung von Rechtsansprüchen. So wird die Sklavin durch die Salbung bei ihrer Entlassung von den Ansprüchen ihres bisherigen Herrn entbunden und frei für eine Ehe; Käufer und Verkäufer drücken mit der Salbung die durch den Kauf erfolgten neuen Rechts- und Besitzverhältnisse aus; die Salbung der künftigen Frau macht sie gegenüber allen möglichen Rechtsansprüchen von dritter Seite frei. Im kultischen Sinne bewirkt die Salbung die Aussonderung und Weihe für den Gottesdienst. Von hierher dürfte die Salbung des Hohenpriesters in Israel zu verstehen sein. Sie entstammt demnach einer anderen Symbolik als die Salbung der Könige.

Dank der von Natur aus kräftigenden Wirkung des Öls sieht man weiterhin in der Salbung Zuwendung und Zuwachs von Kraft, Macht und Ehre. So läßt sich der Ritus der Salbung bei ägyptischen Vasallen und Beamten nachweisen. Beim Pharao und in Mesopotamien sucht man die Königssalbung allerdings vergebens. Außer in Israel ist sie im Hethiterreich nachweisbar.

In der rite vom Volk vorgenommenen Salbung der Könige im israelitischen Gesamtreich, später in Juda und wohl auch im Nordreich Israel vollzieht sich eine Gewaltübertragung von seiten des Volkes auf den Herrscher. Daneben besagt die Salbung durch Jahwe — der König erhält oft das Prädikat: Gesalbter Jahwes — die Autorisierung des so Gesalbten durch Gott. Durch sie wird er Gott in besonderer Weise zugeordnet.

Die übersichtlich gegliederte, gut dokumentierte und sachlich darstellende Monographie von Kutsch verdient alle Anerkennung und kann nur empfohlen werden. Denn sie erhellt die Herkunft der vielen Salbritten unserer Liturgie und weist glaubwürdig nach, daß sich hinter der Salbung des Königs und Hohenpriesters in Israel zwei verschiedene Vorstellungskreise verbergen.

H. Groß, Trier

Deissler, Alfons: Die Psalmen. I. Teil (Ps 1–41). — Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1963. 169 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare z. Hl. Schrift) kart. 7,80 DM.

Vor allem dem Brevierbeter will Deissler mit seiner Psalmen-Auslegung eine Verständnishilfe darreichen. Der Verf. ist den Lesern des Christlichen Sonntags durch seine fortlaufenden knappen und trefflichen Psalmenkommentierungen bekannt. Die gleichen Eigenschaften sind an der vorliegenden Schrift zu rühmen. Eine verhältnismäßig umfangreiche Einleitung, die aus der Kenntnis der heutigen Psalmenforschung hervorgeht, ebnet den Weg zur Behandlung der einzelnen Lieder des 1. Psalmenbuches. D. geht dabei so vor, daß er nach kurzen unumgänglichen Bemerkungen zur Textsituation des betreffenden Psalmes, nach Bestimmung seiner literarischen Gattung in seiner Auslegung vor allem Querverbindungen zu den übrigen atl., besonders den Propheten-Texten herstellt. Dieses Vorgehen erweist die Richtigkeit der Grundthese des Verf., daß in den Psalmen die auch heutige gültige Antwort des offenbarungsgläubigen Menschen auf das Wort Gottes vorliegt. Art und Weise der Auslegung lassen erkennen, daß D. in seiner Ausbildung besonders durch den verstorbenen Pariser Alttestamentler Robert geprägt ist. Ein Blick auf die neubundliche Sicht des Liedes schließt die Ausführungen.

Deisslers Kommentar sei allen herzlich empfohlen, die im Getriebe des Alltags nach einem leicht verständlichen, deutenden Wort zu den Hauptaussagen der Psalmen suchen. Die sich seiner Wegweisung anvertrauen, werden nicht enttäuscht werden.

H. Groß, Trier

Gerhardsson, Birger: Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. — Uppsala — Lund — Copenhagen, 1961. 379 S. (Acta Seminarii Neotestamentici Upsal., XXII) kart. 30 Schwedenkronen.

Die formgeschichtliche Betrachtung der Evangelien hat zu einer mehr oder weniger starken Skepsis gegenüber der Zuverlässigkeit der evangelischen Jesusüberlieferung geführt, wie die nicht abreißende Diskussion um den „historischen“ Jesus zur Genüge beweist. Wo lag überhaupt ihr „Sitz im Leben“ in der Urkirche? M. Dibelius hat bekanntlich darauf geantwortet: „In der Predigt“, andere meinten im Kult. Lag er nicht in erster Linie in einem echt historischen Interesse am Ursprung der neuen Religion, so daß die Frage nach der Person ihres „Stifters“ und der Tradenten und nach der Art der Weitergabe der Überlieferung nicht erst später, sondern von Anfang an lebendig

war und die Geister bewegte? Der Schwede Birger Gerhardsson, Schüler H. Riesenfelds, geht diesen Problemen nach. Er kämpft für die Zuverlässigkeit der evangelischen Jesustradition, indem er zunächst die Weitergabe der schriftlichen und mündlichen Lehre im rabbinischen Judentum gründlich untersucht und von da aus die Bildung der evangelischen Tradition in der Urkirche ins Auge faßt, ausgehend vom Zeugnis der nachapostolischen Zeit (Papias) und übergehend dann zum Zeugnis des Lukas (lukanischer Evangelienprolog!) und des Apostels Paulus. Er legt dabei umfassende Analysen vor und fördert sehr wichtiges Material zutage. Die Kritik aber, die seinem Werke widerfuhr, hat gezeigt, daß er die Fachwelt nicht zu überzeugen vermochte, vor allem nicht in dem Punkte, daß der evangelische Überlieferungsprozeß analog dem rabbinischen verlief, da der neutestamentliche Befund dem widerspreche (vgl. etwa J. Brinkmann: *Scholastik* 37, 1962, 426–430; P. Benoit: *RevBibl* 70, 1963, 269–273; J. Schmid: *BZ, NF* 8, 1964, 151–154; M. Smith: *JBL* 82, 1963, 169–176; W. D. Davies, *Reflections on a Scandinavian Approach to 'the Gospel Tradition': Neotestamentica et Patristica*, Festschrift f. O. Cullmann (Leiden 1962) 14–34; G. Widengren, *Tradition and Literature in Early Judaism and in the Early Church: Numen* 10 (1963) 42–83).

Grundsätzlich scheint mir an B. Gerhardssons Anschauungen richtig zu sein, daß in der Urkirche durchaus ein starkes Interesse an der Zuverlässigkeit der Jesusüberlieferung bestand, und nicht nur am sogenannten Kerygma — dieses selber wendet ja den Blick auf geschichtliche Ereignisse, vgl. z. B. 1 Kor 15, 3–6 — wie überhaupt ein lebendiges Interesse am „Anfang“ bestanden hat, selbst in den Paulusgemeinden (vgl. etwa J. Jervell, *Zur Frage der Traditionsgrundlage der Apostelgeschichte: Stud. Theol.* 16, 1962, 25–41). Doch kann das Problem der „Zuverlässigkeit“ nicht allein an Beobachtungen am Lukas-Prolog und bestimmten Formulierungen bei Paulus erörtert werden, so wichtig das auch ist, sondern auch und sogar in erster Linie an Hand von Literatur- und Formkritik der Evangelien selbst und zwar ihrer Einzelperikopen. Da zeigt sich aber eine eigentümliche Spannung von Bindung und Freiheit gegenüber der Überlieferung, die später auch noch in der Textgeschichte anzutreffen ist (vgl. dazu M. Karnetzki, *Textgeschichte als Überlieferungsgeschichte: ZNW* 47, 1956, 170–180). Dieses auffallende „Freiheitsbewußtsein“ der überliefernden Instanzen unterscheidet diese aber sehr wesentlich von den jüdischen Rabbinen. Es kommen bei den urkirchlichen Tradenten zwei Faktoren hinzu, die bei den Rabbinen fehlen: das apostolische Selbstbewußtsein (das sich mit dem rabbinischen nicht deckt) und das „in die ganze Wahrheit einführende“ Pneuma, die eine sehr selbständige Auslegung und Anwendung der Jesusüberlieferung erlauben.

Ich möchte die Aufgaben, die durch Gerhardsson der Forschung erneut und dringlicher denn je gestellt sind, kurz in folgende (weder neue noch erschöpfende) Fragen zusammenfassen:

1. Wo liegen die Ursprünge der evangelischen Jesusüberlieferung, besonders in zeitlicher Hinsicht? Vgl. dazu besonders H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, in: *Der histor. Jesus und der kerygm. Christus* (Berlin 1960) 342–370.
2. Wer waren die maßgebenden Tradenten? (Nur die Apostel oder auch andere?) Vgl. hierzu etwa Fr. Neugebauer, *Geistsprüche und Jesuslogien: ZNW* 53 (1962) 218–228.
3. Von welchen Interessen, besonders theologischer Art, war man bei der Sammlung der Überlieferung geleitet?
4. Welche Rolle spielte der „Sitz im Leben“ der Urkirche?
5. Wie groß ist der Anteil der Evangelisten an der Formung der Jesusüberlieferung? Die Frage ist für jedes der vier Evangelien eigens zu beantworten.
6. Wann und wodurch kam es allmählich in der Kirche zu einer „Verfestigung“ der Jesusüberlieferung?

Wer sich ernsthaft mit diesen Fragen beschäftigt, wird von Gerhardssons gelehrtem Werk nicht absehen können. F. Mußner, Trier

Prüm m, Karl SJ.: *Diakonia Pneumatos. Theologie des 2. Korintherbriefes*. Bd. II, 2. Teil: *Das christliche Werk — Die apostolische Macht.* — Rom — Freiburg — Wien: Herder-Verlag, 1962. VIII, 788 S. Lw. 84,— DM.

Von K. Prümms umfangreichem Lebenswerk über den 2. Korintherbrief liegt nun der zweite Teil des Bd. II vor, in dem die Theologie des Briefes behandelt wird. Die Aspekte sind wieder, wie schon im ersten Teil, sehr reich und mannigfaltig und zweifellos auch bedeutsam und wichtig. Ich muß mich leider aus Zeitmangel mit einem knappen Hinweis auf den Inhalt dieses Teilbandes begnügen — man bräuhete ja mindestens zwei Monate, wenn man ihn ganz und gründlich durcharbeiten wollte. Prümms beschäftigt sich zunächst mit dem „Kollektenteil“ des Briefes und erörtert an ihm „das christliche Werk“; er betrachtet die Kollektenskapitel als Niederschlag des paulinischen Vollmachtsbewußtseins und untersucht die für die „Werktheologie“ der Kollektenskapitel theologisch wichtigen Termini. Er wendet sich dann der apostolischen „Macht“ zu und faßt hier sehr



eingehend die Grundbegriffe ins Auge: „Exusia“ (mit einem aktuellen Exkurs: „Exusia im heutigen kontroverstheologischen und ökumenischen Gespräch“), „Dynamis“, „Kau-chema“, „dokimè“. Im Schlußkapitel, das die ganze zweite Hälfte einnimmt, widmet Prümms dann seine Aufmerksamkeit den Quellenfragen, zunächst dem „Brief als Quelle“ (hier wird u. a. die geschichtsurkundliche Überlegenheit eines Paulusbriefes gegenüber den Evangelien und der Apostelgeschichte behandelt, wozu S. 425 bemerkt wird „So sind die Evangelien zwar Berichte über die grundlegenden Ereignisse der Heilsgeschichte, aber die tiefere Bedeutung dieses einmaligen Heilsgeschehens und die weitreichenden Folgen, die sich aus ihm ergeben, kurz die Antworten auf jene Fragen, die Paulus vor allem seinen Katechumenen beantworten muß, haben einen weit lebendigeren Niederschlag in seinen eigenen Briefen gefunden“). Im zweiten Hauptteil des Schlußkapitels geht es dann um die „Quellen des Briefes“. Als solche werden im wesentlichen drei festgestellt: die unmittelbare Offenbarung an Paulus als Hauptquelle; der Glaube der Gesamtkirche als eine der Herkunftsquellen und als Überprüfungsquelle des Offenbarungswissens Pauli; das Alte Testament als Teilquelle der Botschaft des Apostels. Im dritten Hauptteil des Schlußkapitels werden religionsgeschichtliche und Anknüpfungsfragen behandelt. Besonders hier geht es nochmals um sehr wichtige Probleme, und die Ausführungen Prümms darüber verdienen große Beachtung, zumal Verfasser hier auf die Ergebnisse seiner früheren, sehr eingehenden Studien zur antiken Religionsgeschichte zurückgreifen kann. Es geht hier vor allem um die Frage: Welche Anknüpfungspunkte bot das griechische Heidentum der missionarischen Verkündigung des Apostels? Dies wird erörtert für den Bereich der Gotteslehre, der Erlösungslehre, des christlichen Seins, des Sakraments, der Eschatologie (für 2 Kor 5, 1–10: Jenseitsglaube und Unsterblichkeit der Seele), der Ethik.

Das Werk Prümms ist gelehrt, aktuell, interessant, in moderner Sprache geschrieben, aber auch ungemein ausgedehnt. Es entsteht die Frage — Verfasser möge mir nicht böse sein, daß ich sie stelle: Mußte wirklich alles in dieser Breite vorgelegt werden? Ich bin davon nicht überzeugt. Man hätte Prümms gern einen wohlwollenden und genialen Kürzer gewünscht, sicher zum Vorteil seines Unternehmens. Einen Großteil der Darlegungen nimmt die Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie ein. Mußte das wirklich in diesem Ausmaß sein? Prümms selbst sucht zwar seine apologetische Einstellung im Schlußwort (S. 712) zu rechtfertigen, aber viele wird er damit nicht überzeugen. Gottlob kommt aber Prümms dem Benutzer seines umfangreichen Werkes zu Hilfe, indem er seine Benutzbarkeit durch sorgfältige und umfangreiche Register wesentlich erhöht. Dem dient auch das reich gegliederte Inhaltsverzeichnis.

Jetzt wartet man mit Spannung auf den eigentlichen Kommentarband zum 2. Korintherbrief. Möge er bald folgen!

F. Mußner, Trier

Die Apostelgeschichte, Übers. u. erkl. von Gustav Stählin. (10. Aufl. = 1. Aufl. d. neuen Bearb., mit 3 Kt. u. 6 Pl.) — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 342 S. (Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, Teilbd. 5.) brosch. 14,80 DM.

Der Mainzer evangelische Neutestamentler Gustav Stählin hat für das „Neue Testament Deutsch“ die Apostelgeschichte völlig neu ausgelegt. Seine Auslegung zeichnet sich aus durch eine im guten Sinn konservative Haltung, verständlichen Stil und Bejahung der lukanischen Anliegen. Lukas will ja auch mit der Apg Evangelist sein! St. sieht den Zweck der Apg darin, einmal „in dem dargestellten Geschehen das Wirken des erhöhten Christus zu zeigen“, und in zweiter Linie („aber durchaus nur nebenher“), „das Christentum den Römern in günstigem Licht darzustellen“. Ein Hauptzweck der Apg scheint mir noch zu sein, das Werden und Wachsen der Kirche als heilsgeschichtlichen Prozeß zu zeigen, in dem das Evangelium „zuerst“ nochmals Israel angeboten wird und dann auf Grund der erneuten Ablehnung dieses Angebots den Heiden. Die Heidenkirche, die Lukas z. Z. der Abfassung seines zweiten Werks schon weithin vor sich hat, ist eine „Frucht“ dieses Prozesses. Dies müßte aber erst einmal eingehend untersucht werden.

Beigegeben sind der Auslegung Stählins eine sehr übersichtliche Faktkarte (mit herausnehmbarem Namensverzeichnis), dazu noch (auf der Rückseite dieser Karte) acht Skizzen und Pläne.

F. Mußner, Trier

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

## PHILOSOPHIE

- Coreth, Emerich SJ: Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. — Innsbruck — Wien — München 1964. 2. Aufl. 584 S. Lw. 33,— DM.
- Huber, Hans: Die Welt der Atome — ein Gotteslob. — Köln: Verl. Wort u. Werk o.J. 50 S. kart. 1,40 DM.
- Pfeil, Hans: Das platonische Menschenbild. Aufgezeigt an Platons Mythen. Mit Beifügung ausgewählter Platon-Texte. — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1963. 113 S. Lw. 9,80 DM.
- Rosmini, Antonio: Die Politik als philosophisches Problem. Ausgew. u. eingel. v. M. F. Sciaccia; übers. v. I. Höllhuber. — München: Manz-Verlag 1963. 128 S. brosch. 6,80 DM.
- Schulte, Caspar: Wird die Welt zu klein? Gedanken zum Weltraumflug. — Köln: Verl. Wort u. Werk 1963. 36 S. kart. 3,50 DM.
- Spindeler, Alois: Naturforschung u. christlicher Glaube von Kopernikus bis Planck. — Köln: Verl. Wort u. Werk 1963. 64 S. kart. 4,30 DM.
- Stiefvater, Alois: Weltraumfahrt — wohin? — Köln: Verl. Wort u. Werk o.J. 24 S. reich illustr. Großformat 0,80 DM.

## KIRCHENGESCHICHTE

- Etteldorf, Raymond: Die Kirche im Orient. — Innsbruck — Wien — München: Tyrolia-Verl. 1963. 308 S., 1 Karte, kart. 7,80 DM.
- Geschichte der Kirche. Band I: Von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Großen. Von J. Danielou u. H. I. Marrou. — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1963. 532 S. Lw. Subskript.-Pr. 45,— DM.
- Le Guillon, M.-J. O.P.: Vom Geist der Orthodoxie. Christliche Überlieferung in Griechenland und Rußland. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1963. 145 S. (Der Christ in der Welt, XVI. R., 2. Bd.) kart. 4,50 DM.
- Müller, Iso: Die churrätische Wallfahrt im Mittelalter. Ein Überblick. — Basel: Krebs Verlagsbuchh. 1964 (Schriften der Schweizerischen Gesellsch. für Volkskunde, Bd. 43) VIII, 112 S., 12 Bildt. kart. 12,20 Sfr.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Anwander, Anton: Zum Problem des Mythos. — Würzburg: Echter-Verl. 1964. 135 S. brosch. 14,80 DM.
- Eissfeldt, Otto: Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften. Entstehungsgeschichte des AT. 3., neubearb. Aufl. — Tübingen: Verl. Mohr (Siebeck) 1964. XVI, 1129 S. brosch. 54,— DM; Lw. 59,— DM.
- Feldman, Louis H.: Scholarship on Philo and Josephus (1937—1963). — New York: Yeshiva University 1963. 62 S. (Studies in Judaica) § 2,—.
- Hofmans, F.: Inleiding tot de lezing van het Evangelie. Deel I: De achtergrond Palestina toen Jesus daar leefde 2. Aufl. — Antwerpen: Uitgeverij Patmos 1963. 259 S. kart. 145,— FB; Lw. 180,— FB.
- Jepsen, Alfred, Hanhart, Robert: Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1964. VI, 96 S. (Beih. z. ZAW, 88) brosch. 18,— DM.
- Rondot, Pierre: Der Islam und die Mohammedaner heute. Die islamische Gemeinschaft: gestern — heute — morgen. Aus dem Französisch. übers. v. M. A. v. Franz. — Stuttgart: Schwabenverl. 1963. 440 S. illustr. Lw. 24,80 DM.
- Weiser, Arthur: Einleitung in das Alte Testament. 5., verb. u. verm. Aufl. — Göttingen: Verl. Vandenhoeck & Ruprecht 1963. 420 S. Lw. 18,50 DM.

## DOGMATIK — FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. Hrsg. v. J. B. Metz, W. Kern, A. Darrapp, H. Vorgrimler. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1964. 2 Bände. 84 u. 668 S., 8 u. 964 S. Lw. 98,— DM.
- Lambert, Bernard OP: Das ökumenische Problem. Band I. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1964. 332 S. Lw. 29,50 DM.

- Lamirande, Emillen OMI: Gemeinschaft der Heiligen. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1963. 142 S. (Der Christ in der Welt, V. R., 11. Bd.) kart. 4,50 DM.
- O'Brien, John A.: 100 Fragen über den katholischen Glauben. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1963. 372 S. Lw. 18,50 DM.
- Przywara, Erich: Logos. Logos, Abendland, Reich, commercium. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1964. 171 S. Lw. 13,80 DM.
- Schlette, Heinz Robert: Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1963. 127 S. (Quaestiones disputatae, 22) kart. 10,50 DM.
- Thomas von Aquin: Gott und seine Schöpfung. Übersetzt v. P. Engelhardt, D. Eickelschulte, eingel. v. M. Müller. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1963. 192 S. (Herder-Bücherei, Bd. 163) kart. 2,50 DM.
- Vorgrimler, Herbert: Karl Rahner, Leben — Denken — Werke. — München: Manz-Verl. 1963. 92 S. kart. 5,80 DM.

### MORALTHEOLOGIE — PASTORALTHEOLOGIE

- Alcalá, Manuel SJ: La Ética de Situación y Th. Steinbüchel. — Barcelona: Consejo superior de Investigaciones científicas, Instituto 'Linus Vives' de filosofía 1963. 225 S. kart. o. Pr.
- Brockmüller, Klemens SJ: Industriekultur und Religion. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1964. 288 S. Lw. 14,80 DM.
- Dreher, Bruno: Pender und Seelsorge. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 40 S. (Kleine Schriften z. Seelsorge, 14) brosch. 3,50 DM.
- Freiherr v. Gagern, Friedrich: Eheliche Partnerschaft. Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft. 3. Aufl. — München: Manz-Verl. 1963. 316 S., 16 Bildtafeln, 30 anatomische Abbild. Lw. 24,80 DM.
- Hirschmann, Johannes SJ: Mater et Magistra lateinisch, deutsch, italienisch. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1963. 143 S. kart. 14,— DM.
- Höfer, Liselotte: Seelsorge und Ökumene. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 185 S. kart.
- Seybold, Michael: Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus. — Regensburg: Pustet-Verl. 1963. 301 S. kart. 28,— DM.
- Teichtweier, Georg: Eheliches Leben heute. — Passau: Passavia-Verl. 1963. (Veröffentl. d. Bischöfl. Seelsorgeamtes Passau) 146 S. kart. 2,50 DM.

### KATECHETIK — LITURGIK — PÄDAGOGIK

- Deutsches Meßbuch für alle Tage des Jahres. Bomm 2. — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1963. 1568 S., Zweifarb.-Druck. Lw., Plast., Ldr. von 16,50 bis 42,— DM.
- Gülden, Josef: Johann Leisentrits Pastoral-liturgische Schriften. — Leipzig: St.-Benno-Verl. 1963. 303 S. (Studien z. Kath. Bistums- und Klostergeschichte, Bd. 4) kart. o. Pr.
- Hopfenbeck, Gabriel: Beichtzuspruch und Beichtzerziehung. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 120 S. brosch. 6,80 DM.
- Martimort, Aimé-Georges: Handbuch der Liturgiewissenschaft. I. Bd. Allgemeine Einleitung — Die Grundelemente der Liturgie — Die Theologie der liturgischen Feier. Deutsche Übers. hrsg. v. Liturgischen Institut Trier. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1963. XXIV, 493 S. Lw. 34,50 DM.
- Mellor, Alec: Unsere getrennten Brüder die Freimaurer. — Graz — Wien — Köln: Styria-Verl. 371 S., 16 Tafeln, Lw. 22,— DM.
- Rozemond, Keetje: Notes marginales de Cyrille Lucar dans un exemplaire du Grand Catéchisme de Bellarmine. — La Haye: Martinus Nijhoff-Verl. 1963. XI, 75 S. kart. 6,50 Gulden.
- Schovenberg, Renatus OP: Unser Ich unter der Lupe. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1964. 282 S. Lw. 14,80 DM.
- Würbel, Werner: Handbuch zum neuen Österreichischen Katechismus der katholischen Religion. II. Teil: Unser Leben in Gott. — Innsbruck — Wien — München: Tyrolia-Verl. 1964. 144 S. kart. 7,80 DM.

### VERSCHIEDENES

- Merton, Thomas: Heilig in Christus. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1963. 162 S. Lw. 12,80 DM.
- In Verbo Tuo. Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Siegburg, Rheinland 1913—1963. Hrsg. v. den Lektoren in St. Augustin. — Steyler-Verl. 1963. 520 S. kart. 28,— DM; Lw. 32,— DM.

# Erfülltes Dasein

*Im Einvernehmen mit Herausgeber und Schriftleitung der Zeitschrift „Seele“ vorgelegt von Dr. Josef Habbel, 145 Seiten, engl. Brosch. mit Klarsichtfolie 12 DM.*

Der interessante, bereichernde Band, der ausschließlich Erstveröffentlichungen bringt, ist allen der Verwirklichung christlichen Lebens Erschlossenen zugeeignet. Den Sammeltitle „Erfülltes Dasein“ rechtfertigt die Thematik der einzelnen Beiträge. Die Redaktion durch Dr. Josef Habbel hatte zum Ziel, positive Möglichkeiten christlicher Daseinserfüllung als Anruf herauszustellen gegenüber bloß negativer Abgrenzung. Das ist voll gelungen.

## **Aus dem Inhalt:**

Dr. Paul Wolff, Die Ehe und das Priestertum: Trauungsansprache. Das Priestertum nach den Timotheusbriefen, eine Primizpredigt / Univ.-Prof. Dr. Richard Egenter, Echtheit und Unechtheit im Lichte der christlichen Ethik / Alois Habbel, Die Christophorusplastik im Regensburger Dom / Dr. Georg Feuerer †, Gott Vater / Dietrich von Hildebrand, Heiliges Herz / Willibald Kammermeier, Unseren Müttern. Eine Ansprache zum Muttertag / Franz Weiser SJ, Der positive Gehalt des fünften Gebotes / Wolfgang Römer, Zum Vateramt des heiligen Josef / Gedichte und Aphorismen / Alois Martin, Christenmensch und Tier.

**Verlag Josef Habbel – Regensburg**

»Eine geradezu ideale Verbindung  
liturgischer Wissenschaft und Praxis«

## Liturgisches Jahrbuch Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes

Herausgegeben vom Liturgischen Institut zu Trier durch Johannes Wagner, Balthasar Fischer und Alfons Kirchgässner in Verbindung mit Theodor Bogler, Josef Gülden, Anton Hänggi, Josef A. Jungmann, Ferdinand Kolbe, Joseph Pascher, Herman Schmidt und Theodor Schnitzler. Schriftleitung: Ferdinand Kolbe.

»Das Jahrbuch ist eine der besten liturgischen Zeitschriften der katholischen Welt (*Theologische Revue*) ... voll dankenswerter, reicher Anregungen (*Archiv für Liturgiewissenschaft*) ... ein unentbehrlicher Berater in allen Fragen des Gottesdienstes. Schon die Namen der Herausgeber und Mitarbeiter bürgen für seine Zuverlässigkeit ... eine geradezu ideale Verbindung liturgischer Wissenschaft und Praxis (*Heiliger Dienst, Salzburg*)« - 14. Jahrgang 1964. Vier Hefte im Jahr, Umfang je Heft 64 Seiten, Bezugspreis jährlich DM 19,—, Einbanddecke DM 3,—, Jahrgang in Leinen DM 22,—.

Bereits in 3. Auflage ist erschienen:

### Konstitution des II. Vatikanischen Konzils »Über die heilige Liturgie«

Lateinischer Text und deutsche Übersetzung. Herausgegeben und erläutert von Bischof Simon Konrad Landersdorfer, Passau, Vorsitzender der deutschen Liturgischen Kommission, Josef A. Jungmann, Univ.-Prof. in Innsbruck, der Altmeister der deutschen Liturgiewissenschaft, und Johannes Wagner, Leiter des Liturgischen Instituts zu Trier. Niemand war zu dieser Veröffentlichung so berufen wie diese führenden Vertreter der deutschen Liturgischen Bewegung, die mit den Konzilsbeschlüssen die Anerkennung der höchsten kirchlichen Autorität für die Gesamtkirche gefunden hat. - (*Sonderausgabe des Liturgischen Jahrbuches*, Heft 1/2 1964) 3. Auflage, 100 Seiten, kart. DM 5,—.

Ferner ist erschienen:

### Giovanni Battista Montini, jetzt Papst Paul VI: Erziehung zur Liturgie

Als Papst Paul VI. noch Erzbischof von Mailand war, richtete er nach einer großen, mit neuen Methoden gehaltenen Mission (1958) diesen Hirtenbrief an seine Diözese von fast 4 Millionen Katholiken. Das Lehrschreiben - schon damals war es in der Welt beachtet - legt seelsorgliche Leitgedanken eines Oberhirten dar, der - im Vertrauen auf die göttlichen Kräfte - der modernen Welt vorbehaltlos zugewandt ist. Das Konzil hat inzwischen bestätigt, was der damalige Erzbischof von Mailand schrieb: die Liturgie stellt heute das zentrale Problem der Seelsorge dar. »Die Erziehung zur Liturgie« im Sinne Papst Pauls VI. steht noch immer als Aufgabe vor uns. - *Übersetzt und im Auftrage des Liturgischen Instituts herausgegeben von Ferdinand Kolbe*. 60 Seiten, kart. mit Schutzumschlag DM 4,—. Bezug unserer Bücher durch jede Buchhandlung.



Verlag Aschendorff Münster



# Neuerscheinungen zur Liturgiereform

---

## Deutsches Lektionar Pater Urbanus Bomm

Das deutsche Perikopenbuch für alle Tage des Jahres.  
Ausgabe in einem Band, ca. 550 Seiten, Format 18×26 cm  
Kunstleder, Goldprägung, Rotschnitt 43,— DM  
Bockleder, Goldprägung, Goldschnitt 68,— DM

## Deutsches Lektionar Ausgabe in zwei Bänden

Lesungen und Evangelien für alle Tage des Jahres, herausgegeben von der Erzabtei Beuron mit den Texten des Schott-Meißbuches.

Band I, Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres  
rotes Kunstleder, Goldprägung, Format 21×29,5 cm  
240 Seiten. 26,— DM

Band II, Die Feste des Herrn und der Heiligen  
ca. 450 Seiten, Kunstleder, Goldprägung, Format 21×29,5 cm  
ca. 36,— DM

## Fürbitten

### Fürbitten und Gebetseinladungen

J. Gülden, W. Muschick, F. Kolbe

226 Seiten, roter Leinenband mit Goldprägung, 19,80 DM

### Fürbittenbuch von H. Steffens

Sonderausgabe der Fürbitten des Lektorenbuches von R. Grafe  
Kunstledereinband, Goldprägung, Zweifarbindruck, 256 Seiten  
17,80 DM

## Die erste Frucht des Konzils

Eine Orientierung über die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils.

Herausgegeben im Auftrag des Liturgischen Instituts Trier  
von **Professor Balthasar Fischer**  
48 Seiten, brosch., 4,80 DM

## Liturgiekonstitution von E. J. Lengeling

Reihe lebendiger Gottesdienst, Heft 5/6  
286 Seiten, brosch., 13,80 DM

---

**PAULINUS-BUCHHANDLUNG TRIER**

Fleischstraße 61-65 - Telefon 49 81

# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI  
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 • TELEFON 2938

Im Sommer 1964 erscheint:

## *Deutsches Brevier*

einbändige Ausgabe  
ca. 1650 Seiten, Dünndruck

Das Deutsche Brevier wurde vollkommen neu bearbeitet und entspricht in allen Teilen den heutigen liturgischen Bestimmungen.

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlsendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung



MESSWEINKELLEREI

**Lentzen-Deis**

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Postfach 64

In- und ausländische Maßweine

Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für naturreine Weine  
der Mittelmosel

Pierre Babin

## **Die Glaubenskrise der Jugend**

ca. 220 Seiten, ca. 10,80 DM

Das Buch des französischen Religionspsychologen, das auf praktischen Erfahrungen und mehreren Befragungen fußt, erhellt ein dornenvolles Problem aller Jugendseelsorger und Erzieher.

PAULINUS-VERLAG TRIER

10/11-12 HEFT 4

JULI/AUGUST 1964

73. JAHRGANG PASTOR BONUS

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON DER  
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER

IN VERBINDUNG MIT DER  
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT  
DER UNIVERSITÄT MAINZ

X 21 935 F

PAULINUS-VERLAG TRIER

# INHALT

## AUFSÄTZE

|  |           |
|--|-----------|
| <i>Rudolf Haubst, Mainz</i>  |           |
| Nikolaus von Kues und die Theologie  | 193 - 210 |
| <i>Ignaz Backes, Trier</i>   |           |
| Die Gnadenlehre bei Nikolaus Cusanus, eine Skizze                          | 211 - 220 |
| <i>Wilhelm Breuning, Trier</i>   |           |
| Der Beitrag des Nikolaus von Kues zum Religions-<br>gespräch der Gegenwart | 221 - 233 |
| <i>Hubert Jedin, Bonn</i>  |           |
| Spätleistungen und Altersdefekte in der Papstgeschichte                    | 234 - 246 |

## KLEINERE BEITRÄGE

|  |           |
|--|-----------|
| <i>Franz Mußner, Trier</i>   |           |
| Die Religionen als Thema der Theologie —<br>neutestamentlich gesehen | 247 - 248 |

## BESPRECHUNGEN

|  |           |
|--|-----------|
| Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte,<br>Moraltheologie - Dogmatik, Liturgik - Katechetik | 249 - 256 |
|--|-----------|

## EINGESANDTE SCHRIFTEN

---

### Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Prof. Dr. Heinrich Groß,  
Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Olewiger Straße 189.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:  
18 DM zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft 3 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Fleischstraße 61-65, Druck:  
Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

## *Loewenberg'sche Buchhandlung*

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

# Nikolaus von Kues und die Theologie

Von Professor Rudolf H a u b s t, Mainz

„Theologie“, die sich „christlich“ nennt, ist in jedem Falle Begegnung von Glauben und Denken.

Diese Begegnung kann in der einfachsten (und spekulativ anspruchslösesten) Weise so geschehen, daß man (mit einem größeren oder geringeren philologischen Aufwand) die Heilige Schrift als „das geschriebene Wort Gottes“ erklärt. Sie kann aber auch — als gläubiges Denken — zu einer derart innigen Einigung von beidem führen, daß das natürliche Verlangen und Bemühen um das Verständnis der Gesamtwirklichkeit und die Sphäre eines lebendigen Glaubens, der spontan nach dem ihm möglichen Selbstverständnis verlangt (der *fides quaerens intellectum*), sich einander überschneiden und ergänzen, sich zu gegenseitiger Entfaltung verhelfen und in solidarischem Zusammengehen einander vervollkommen und befruchten. Bei glücklich veranlagten gläubigen Denkern kann es darum auch schon auf dem Pilgerwege, den nicht zuletzt die *Theologia christiana* mitzugehen, sogar wegweisend mitzugehen hat, zu einer ebenso tief gründenden und klangreinen wie bewegten und lebensvollen Harmonie kommen; nie aber zu einer solchen Verschmelzung der beiden Kräfte und Sphären, daß diese sich gegenseitig aufheben. Denn diese gehören, obwohl beide von Gott gegeben, den verschiedenen Ordnungen von Natur und Gnade an; sie befinden sich auch, zumal bei der gefallenen Natur, in einem Spannungsverhältnis, dessen Harmonie in dem gnadenhaften Lichte des Glaubens immer von neuem zu erringen ist.

Unabdingbar gehört es auch zu jeder Art „christlicher“ Theologie, daß der Glaube den Primat hat. Das besagt negativ, daß das natürliche und philosophische Denken mit keinerlei dialektischen Mitteln den Glauben selbst in die Verstandeswahrheit einzuholen und darin aufzulösen suchen darf. Positiv aber kommt dem Glauben im theologischen Denken eine Kraft und Funktion zu, die dieses über die Reichweite des natürlich Erkennbaren hinaus auf den sich offenbarenden Gott hin transzendieren und den Inhalt seiner Offenbarung bedenken läßt. So viel als Vorüberlegung über die Grundform theologischen Denkens.

## I

Stellen wir nunmehr zunächst die Frage: War Nikolaus von Kues überhaupt Theologe, und zwar Theologe im christlichen Sinne? Diese Frage ist noch immer aktuell. Denn es gab ja nicht nur vor dem großen Aufschwung, den die Cusanusforschung in den letzten Jahrzehnten nahm, unter den modernen Philosophen solche, die sich für die bei Cusanus



vorliegende Symbiose von Glauben und philosophischem Denken blind zeigten und darum die Einheit des Ganzen bald ins Rationalistische, bald in Skepsis oder Mystizismus hinein verzerrten (Rich. Falckenberg, Rud. Stadelmann) und anderseits katholische Theologen (wie Mich. Gloßner und Bernh. Jansen), in deren allzu enges Schulsystem der lebendige Cusanus nicht hineinpaßte und die darum namens der kirchlichen Orthodoxie wegen Ketzereien und gefährlicher Irrtümer Alarm schlugen<sup>1</sup>. R. Klibansky, ganz gewiß einer der besten Cusanuskenner und erfolgreichsten Forscher, selbst Inhaber eines philosophischen Lehrstuhls, mußte jüngst auch noch bei mehreren der bedeutendsten neueren Cusanus-Interpretationen konstatieren<sup>2</sup>: „Sie haben das Merkmal gemeinsam, daß sie den Philosophen von dem Theologen trennen, indem sie dem letzteren nur geringe oder keine Aufmerksamkeit schenken.“ Dem hält er dieses Zitat<sup>3</sup> gegenüber: „Das cusanische Denken erwuchs aus der lebendigen Begegnung eines nach universaler Einheit strebenden Geistes mit den Mysterien der Trinität, der Person Jesu Christi und der Kirche“, und er erklärt dazu: „Soweit das die Trinität und die Inkarnation betrifft, hat Haubst bestimmt recht, indem er betont, daß diese Glaubenswahrheiten im Zentrum der Spekulation des Nikolaus sind.“ Doch daran knüpft Klibansky das Bedenken<sup>4</sup>: „Obwohl diese Annäherung mit dem Tenor der cusanischen Denkweise mehr übereinstimmt als die Interpretationen, die deren tiefe Bezogenheit auf den christlichen Glauben mißachten, kann (oder mag) sie zu dem gegenteiligen Extrem tendieren, indem sie seine Philosophie als eine bloße Funktion seiner Theologie erscheinen läßt... In der Tat: Weder eine ausschließlich theologische Interpretation noch eine ontologische oder existenzialistische kann der Kraft und Intensität der wissenschaftlichen Interessen des Cusanus Rechnung tragen.“

Nun, ich stimme Klibansky auch darin gerne und vorbehaltlos zu: Auch dies wäre einseitig, wenn man Cusanus nun zu einem exklusiven Theologen abstempeln wollte, der sich ganz in die Theologie als seine „Fachwissenschaft“ einigelte; denn von Cusanus gilt weder, daß ihn die anderen Wissenszweige nicht interessiert hätten, noch daß er alles wissenschaftliche Denken (fideistisch) allein in der Offenbarung begründet sein und darum in Theologie aufgehen lassen wollte. Die geistige Weite und der Forscherdrang des Nikolaus von Kues erstreckten sich vielmehr in solche Dimensionen, daß er schon mit 30 Jahren seinem kanonistischen

<sup>1</sup> Vgl. Verf., Nikolaus von Kues als theologischer Denker: Trierer Theol. Zeitschr. 68 (1959) 129 f.

<sup>2</sup> R. Klibansky, Nicholas of Cues: La philosophie au milieu du vingtième siècle IV, Chroniques (Montreal-Fiesole 1962) 50.

<sup>3</sup> Aus: Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nik. v. K., Trier 1952, 330 (vom Verf.).

<sup>4</sup> A. a. O. 51.

Fachstudium weit entwachsen und zu einem Mann aller Fakultäten geworden war<sup>5</sup>. Als der Kardinal sein Testament am 6. August 1464 seinem Hausnotar Peter von Erkelenz zu Protokoll gab, waren der Humanist Giovanni Andrea dei Bussi, ein Mediziner sowie der „Physicus“ und Mathematiker Paolo Toscanelli seine Zeugen. Die Partnerschaft aller Wissenschaften war immerzu sein Programm.

Ihn selbst verehrten nichtsdestoweniger seine Freunde vor allem als einen großen Meister der „christlichen Theologie“ und als einen weisen Priester. Was er ihnen als Philosoph bedeutete, war damit aufs engste verbunden<sup>6</sup>. Für sein urwüchsiges Vertrauen auf die eine alles umfassende Wahrheit, die im letzten die Urwirklichkeit Gottes ist, gab es ja jene Kluft nicht, welche die Nominalisten seiner Zeit zwischen Glauben und Wissen aufrissen — mit dem Schein, damit den Glauben über alles Denkbare zu erheben. Für Cusanus war auch Gott nicht der „Ganzandere“, dessen Existenz nur geglaubt werden könnte, sondern ganz im Gegenteil der (oder das) Nicht-Andere (*non aliud*), ohne das es auch nichts Kreatürlich-Anderes und -Veränderliches geben könnte. Darum kann sich auch das cusanische Glaubensverständnis ohne weiteres auf natürliche Welt-, Selbst- und Gotteserkenntnis stützen; diese beiden wachsen miteinander. Denn „das Öl des Glaubens wird emporgetragen durch das Wasser der Einsicht“. Dem entspricht (ohne Widerspruch zu dem Prinzip der zu belehrenden Unwissenheit) diese Anleitung für die Glaubensverkündigung an die Gebildeten: „Große Fische fängt man nur dann, wenn man das Schiff des Glaubens auf die Höhe der Einsicht hinausführt. Denn die Weisen dieser Welt finden sich nicht damit ab, wenn man ihnen ohne jede Begründung den Glauben anrät... Dann werden die Klugen erfaßt, wenn sie im Glauben den Inbegriff höchster Weisheit erblicken<sup>7</sup>.“

## II

Wie die vorhergehenden Hinweise schon zeigen, lag es Cusanus völlig ferne, die Eigenständigkeit der natürlichen Vernunft beim philosophischen Denken oder irgendeiner empirischen Forschung um des Glaubens willen zu beeinträchtigen. Im Gegenteil war er selbst in erstaunlichem Maße darum bemüht, den sich damals spezifizierenden Naturwissenschaften neue Mittel und Wege zu erschließen. Seine Theologie trieb ihn dazu an. Sein metaphysisches Verständnis des kreatürlichen Seins stieß zum Beispiel auch seine astronomische Grundkonzeption an, daß es im ganzen

<sup>5</sup> Vgl. Verf., Nik. v. K. und die moderne Wissenschaft: Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft 4 (Trier 1962), bes. 4, 10 ff.

<sup>6</sup> Vgl. die Lobrede des G. A. dei Bussi, hg. v. M. Honecker, Nik. v. C. und die griechische Sprache: Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1937/38, 2. Abh. (= Cusanus-Studien 2), 72.

<sup>7</sup> Zitate aus Predigten; vgl. Nik. v. K. als theol. Denker (Anm. 1) 138 f.

Makrokosmos keinen unbeweglichen Stern gebe; ja, sein theologischer Leitgedanke, daß die ganze Schöpfung ein Buch Gottes sei, von der Weisheit des Schöpfergottes erfüllt, wies auch aus der Sicht des Glaubens den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft je ihre empirischen Forschungsaufgaben zu.

So korrespondierten bei Cusanus allenthalben und oft in einer sehr überraschenden Weise Glauben und Denken. Und doch braucht uns das keineswegs etwa dazu verleiten, darum z. B. auch seine schon recht differenzierten empirischen Forschungsanliegen als „theologisch“ zu bezeichnen. Hier sind vielmehr manche Unterscheidungen fällig, die die Verschiedenartigkeit der Wege betreffen, auf denen Glauben und Wissen miteinander in Austausch treten können. Dazu zwingt auch ein Vergleich der cusanischen Opera und Opuscula miteinander. Denn, was die Kommunikation von Glauben und Wissen angeht, ist fast jedes Werk anders gebaut. Nikolaus hat nämlich keine Summa geschrieben, keine philosophische und keine theologische. Desto größer sind die Beweglichkeit und der Reiz der immer neuen Wege, auf denen sein Denken zum Glauben transzendiert und der Glaube sich im Denken theologisch darstellt oder sonstwie fruchtbar zur Geltung bringt.

Nur einer Hauptunterscheidung sei hier nachgegangen, nämlich der zwischen einem engeren und einem weiteren Begriff oder Rahmen dessen, was bereits die Scholastik „theologisch“ nennt. Schon bei Thomas von Aquin ist diese greifbar. Während dieser nämlich zunächst noch (besonders im Sentenzenkommentar) die ganze Aufgabe der Theologie im Verständnis des Glaubensinhaltes (*intellectus fidei*) sieht, hat er alsdann in seiner Summa theologiae praktisch auch die ganze Quintessenz seiner Summa philosophica (*contra gentiles*) aufgenommen, sie systematisch eingearbeitet und darin in ein harmonisches Gesamtgefüge gebracht.

Wie steht es damit bei Cusanus? Er fand zwar weder die Zeit und Ruhe zu einer Summa noch zu einem eigentlichen Kommentar zu irgendeiner alt- oder neutestamentlichen Schrift. Aber unter seinen Opuscula finden sich manche, freilich meist noch wenig bekannte, die durchaus das ehrende Prädikat biblischer Theologie verdienen. Denn diese verfolgen teils direkt das Ziel, den theologisch aussagbaren Inhalt von dogmatisch besonders bedeutsamen Texten des Neuen Testaments zu erheben, ihn zu konzentrieren und zu verdeutlichen<sup>8</sup>, teils gehen sie von einzelnen Schriftworten aus, und zwar nicht nur, um an diese eben anzuknüpfen, sondern um

<sup>8</sup> Hierher zählen außer De Genesi sowie zahlreichen Predigten (Homilien) vor allem:

1. Elucidatio Epistulae ad Colossenses: Cod. Vat. lat. 1245, 288<sup>ra</sup>–291<sup>vb</sup>;
2. De intellectu evangelii Iohannis (Fragment „Fateor“): Cod. Cus. 220, 125<sup>r</sup>–v; Vat. lat. 1245, 83<sup>ra</sup>–va; dort folgen 83<sup>va</sup>–vb noch weitere „notata et bona“.

diese sowohl aus dem biblischen Vollsinn wie spekulativ zu erklären; das gilt vor allem von *De quaerendo deum*, *De filiatione dei* und *De dato patris luminum*. Alle diese Schriften dienen mithin als Ganzes direkt dem *intellectus fidei*; sie enthalten darum im eigentlichen und engeren Sinne Theologie<sup>9</sup> und sollten deshalb auch als „theologisch“ deklariert werden, einerlei wieviel, da das Schiff des Glaubens zur Erhellung des Glaubensverständnisses auch an gewichtiger philosophischer Fracht mit sich führt.

### III

Vergleicht man nun aber im besonderen die cusanische Programmschrift „*De docta ignorantia*“ mit der thomasischen „*Summa theologiae*“, muß man dann nicht minder auch die erstere als Ganzes ein „theologisches“ Werk nennen? Das gilt ganz ohne Zweifel von der Christologie im III. Buche, im Hinblick auf die Nikolaus persönlich von sich bekennt: „Der Herr Jesus ist mir beständig größer geworden für Einsicht und Herz (*intellectu et affectu*) durch das Wachstum des Glaubens<sup>10</sup>.“ Dieselbe religiöse Frucht erstrebt später (1453) das ebenso tiefgründige wie anschauliche und innige kontemplative Werk „*Vom Sehen Gottes*“ (*De visione dei*), in dem die „deutsche Mystik“ mit ihren reifsten Ausdruck gefunden hat.

3. Exzerpte aus dem Neuen Testament mit eingeflochtenen bibeltheologischen Erklärungen: Cod. Cus. 220, 95<sup>r</sup>—97<sup>v</sup> (diese verdienen vor allem eine Edition) sowie 105<sup>r</sup>—108<sup>v</sup>.

4. *Dialogus de visitatione*: Cod. Vat. lat. 1245, 124<sup>ra</sup>—127<sup>ra</sup> und andere Kopien. — Für diese und andere im eigentlichen Sinne theologischen Opuscula ist in den Heidelberger Nicolai de Cusa Opera omnia noch kein Platz vorgesehen. Sie verdienen einen eigenen Band oder wenigstens Faszikel. — Über die Bedeutung, die z. B. dem Johannesprolog in der cusanischen Theologie zukommt, vgl. Verf., Die Christologie des Nik. v. K., Freiburg/Br. 1956, 22—30.

<sup>9</sup> Daß Nikolaus selbst dieser Auffassung war, zeigt deutlich seine letzte Schrift (aus der Osterwoche 1464) *De apice theoriae* (Vom Gipfel des Schauens), in der er seinen Familiaren Peter von Erkelenz nach dessen Weihe zum Priester darüber berät, wie er sich an Hand seines Schrifttums kontemplativ in die Theologie vertiefen könne. Dabei faßt der Kardinal sein theologisch-priesterliches Vermächtnis in die Worte (ed. Faber Stapulensis I, Paris 1514, fol. 220<sup>v</sup>) *et maxime te exercitare in libellis et sermonibus nostris, singulariter De dato <patris> luminum, qui bene intellectus secundum praemissa idem continet, quod iste libellus (De apice theoriae). Item De icona sive visu Dei et De quaerendo Deum libellos in memoria tua recondas, ut in his theologicis melius habitueris... Eris, spero, valde acceptus omnipotentis Dei contemplator, et pro me inter sacra indesinenter orabis.*

<sup>10</sup> *De docta ignorantia*, epist. dedicatoria, ed. E. Hoffmann et R. Klibansky, in: Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis edita, Leipzig 1932, 163, 1. 19 s.

Gemessen an dem Inhalt und der Systematik der hochmittelalterlichen sowie neuzeitlichen theologischen Summen haben aber auch die beiden ersten Bücher *De docta ignorantia* „theologischen“ Charakter.

Die ersten Kapitel (I, 1—6) führen allerdings zunächst noch auf ausgesprochen philosophischen Wegen zu einer Erkenntnis der göttlichen Urwahrheit in Einheit hin, in der das Kleinste und Größte koinzidieren (in-eins-fallen). Doch das erstere gilt auch von der Quästionen, die zu Anfang der *Summa theologiae* (I, 2—11) über die Existenz und die Wesensattribute Gottes handeln. In diese Wesenseinheit Gottes zeichnet Nikolaus alsdann, ebenfalls wie Thomas und die ganze augustinisch-abendländische Trinitätslehre, die innertrinitarischen Relationen von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist ein (I, 7—23), freilich auf eine bislang unerhört kühne Weise. Denn hier zieht er erstmals in symbolisch-„ägnigmatischer“ Betrachtungsweise die geometrischen Infinitesimalvorstellungen der vier „theologischen Figuren“: unendliche Linie, unendliches Dreieck, unendlicher Kreis und unendliche Kugel heran, um den In-eins-Fall vor allem in der konkreten Urwirklichkeit Gottes zu unteilbarer Dreieinheit in den Blick zu bringen<sup>11</sup>.

Hätte Nikolaus hier an den Grenzen philosophischen Denkens haltgemacht, sich auf eine autonome Philosophie beschränkt, nie wäre er dann zur Erkenntnis personaler Dreieinheit in Gott gekommen. Dann wäre nämlich die Koinzidenz von höchster Wesenseinfachheit (des „Minimum“, Symbol: Punkt) und Unendlichkeit (Symbol: unendlicher Kugelumfang) für ihn das Letzterkennbare gewesen. Statt dessen steigert der Glaube an die geoffenbarte Dreieinheit in Gott auch den (ursprünglich philosophischen) Leitgedanken des In-eins-Falles von allem in Gott in die ganz neue Koinzidenzperspektive hinein, daß Gottes höchste Einheit: Dreieinigkeit ist. In den letzten Kapiteln (24—26) des I. Buches kehrt dann Nikolaus zu der religionsphilosophischen Bedeutung der bejahenden und der verneinenden Theologie bei Heiden, Juden und Christen zurück.

„Die Betrachtung der Schöpfungswirklichkeit obliegt den Philosophen und Theologen“, so erklärt Thomas<sup>12</sup>, um dann auch schon den geschöpflichen Ausgang des Universums von Gott der theologischen *consideratio creaturarum* zuzuordnen. Nach diesem Maßstab enthält offenbar auch das II. Buch *De docta ignorantia* bis Kapitel 10 „Theologie“, um so mehr, als die Kapitel 7—10 im Universum nicht nur eine Entfaltung der göttlichen Einheit zu geordneter Vielheit und differenzierter Mannigfaltigkeit, sondern auch gleichsam ein kreatürliches Spiegelbild des Trinitätsgeheimnisses, also eine „*analogia Trinitatis*“ (im Lichte des Glaubens) aufzuzeigen suchen. Der letzte Teil des II. Buches (c. 11—13) geht dann freilich in

<sup>11</sup> Vgl. Verf., *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes usw.*, bes. 255—299.

<sup>12</sup> Thomas v. A., In II Sent., prologus.



astronomische und geophysikalische Erwägungen über, die das aristotelisch-ptolemäische Weltbild umstürzen und die Bewegtheit aller Himmelskörper lehren. Daß dabei auch philosophisch-theologische Denkmotive mitwirksam waren, wurde oben schon gesagt.

Das große theologische Thema des III. Buches ist die Inkarnation des Sohnes Gottes und die Heimholung der Welt, auch des Kosmos, in erster Linie aber des erlösungsbedürftigen Menschen durch die personale Einnung von Gott und Mensch in Jesus Christus. In der Christologie wird analog auch die Thematik des I. und des II. Buches zusammengefaßt. Freilich auf eine damals völlig neue Weise. Das gilt besonders von der sozusagen fundamentalchristologischen Methode, mit der Nikolaus (c. 1—3), formal noch philosophisch, das Verständnis der neutestamentlichen Christusoffenbarung (c. 4 ff.) auf diese hypothetische Weise vorbereitet: Soll das Universum seinen letzten Sinn erfüllen, soll der Mensch (und in und mit ihm die ganze Schöpfung) Gott als sein Ziel erreichen und in ihm Ruhe und Vollendung finden, so kann das nur durch Vermittlung eines Gott-Menschen geschehen, nämlich auf die Weise, daß der göttliche Logos selbst als der ideale Vorbegriff der ganzen Schöpfung (*praeconceptio universi*) Mensch wird, indem er eine Menschennatur, die als solche die „Welt im kleinen“ (Mikrokosmos) ist, in personalen Besitz nimmt<sup>13</sup>. Die *Theologia crucis* kommt dabei keineswegs zu kurz. Denn der Weg der im Gottmenschen grundgelegten Heimholung der Welt im Menschen bis in die eschatologische *ecclesia triumphantium* (c. 12) führt durch Tod und Auferstehung Christi (c. 6/7) sowie durch eine entsprechende Nachfolge Christi, zu der die pilgernde Kirche auf Erden die Christgläubigen vereint.

Was folgt aus dieser Strukturanalyse von *De docta ignorantia*? Ist dieses ein philosophisches oder ein theologisches Werk? Bei Cusanus kommen wir mit dieser Alternative oder Disjunktion (auch hier) nicht durch. Vielmehr lehrt er auch hier „kopulativ“ denken; denn er erstrebt beides in einem. Sehr einseitig ist es deshalb, einfach nur von einem „Philosophen“ der *docta ignorantia* oder der *coincidentia oppositorum* zu sprechen. Weit eher geht es demgegenüber an, das Ganze eine spekulative Theologie zu nennen. Die Gesamtintention dieses Werkes läßt sich indes wohl am besten so bestimmen, daß Nikolaus, vom Glauben geleitet, die tiefe nominalistische Kluft zwischen Glauben und Wissen möglichst lückenlos überwindend, die Philosophie über sich selbst hinaus in die letzten Tiefen der *Theologia christiana* transzendieren und in diesen (in doppeltem Sinne) „aufgehoben“ werden läßt.

<sup>13</sup> Vgl. Verf., Die Christologie des Nik. v. K., sowie: Nik. v. K. und die heutige Christologie: Universitas (Festschr. f. Bischof Alb. Stohr), Mainz 1960, I 163—175.

Ähnlich könnten wir alle Cusanus-Schriften durchmustern, und wir fänden außer einigen *Mathematica* keine, die nicht auch irgendeine theologische Würze, ein Ferment von Glauben und Glaubensverständnis, in sich hätte. Immer wieder variieren jedoch die Wege und Übergänge, auf denen sich Glauben und Denken begegnen.

Die beiden Grundformen dieser Begegnung hat Nikolaus selbst in dem Kapitel „*Mysteria fidei*“ seines programmatischen Hauptwerkes<sup>14</sup> auf diese beiden Formeln gebracht: „(Glaubens-) Einsicht ist Entfaltung und Auslegung des Glaubens (*intellectus est fidei explicatio... et fides per intellectum extenditur*)“ und: „Die Einsicht wird geleitet durch den Glauben (*fides per intellectum dirigitur*)“. Diese zwei Formeln laufen auf eben das hinaus, was wir eingangs schon als Theologie im engeren und weiteren Sinne unterschieden. Nikolaus reißt dies beides jedoch nicht auseinander, sondern er verschränkt es bewußt ineinander. Denn auch die theologische Glaubensentfaltung besteht ja nicht nur in unmittelbarer Analyse des Glaubensinhaltes, sie vollzieht sich vielmehr in der Theologie auch in der Symbiose des Glaubens mit einem fortschreitenden Denken, das sich „vom Glauben leiten läßt“.

Diese letzte Formel ist freilich recht mehrdeutig; denn was kann damit nicht alles gemeint sein: Der Glaube leitet das Denken? Kann doch sogar schon das oberflächliche Bekanntwerden eines Ungläubigen mit diesem oder jenem Punkte des christlichen Glaubens dessen Denken neue Lichter aufstecken, ihn auf Höheres hinlenken, ihn zu tieferem Fragen und Forschen zu inspirieren. „Christliche Theologie“ ist das dann bei weitem noch nicht. Denn diese setzt erst damit ein, daß gläubiges Denken den überraationalen Glaubensinhalt selbst, so gut ihm das möglich ist, zu verstehen versucht. Solange es hingegen nicht um diesen *intellectus fidei* selbst geht, bleibt auch das Denken des Gläubigen „philosophisch“; so lange nämlich, als es aus seinen eigenen Erkenntnisquellen schöpft und die Sphäre des natürlich Erkennbaren nicht, aus der Offenbarung schöpfend, überschreitet. Daran ändert sich inhaltlich und methodisch nichts, solange philosophisches Denken nur in seinem Eigenbereich von Glauben Anregung und Erhellung erfährt.

Diese Unterscheidung bietet denn auch die entscheidende Handhabe dafür, Nikolaus trotz der innigen Kommunikation von Glauben und Denken, die fast sein ganzes Schrifttum kennzeichnet, nicht nur einen Theologen, sondern auch einen Philosophen zu nennen, und zwar sogar einen sehr urwüchsigen und bahnbrechenden philosophischen Denker.

<sup>14</sup> De docta ignorantia III, 11, ed. E. Hoffmann et R. Klibansky 152, 4s.

Die im vorhergehenden gewonnene Übersicht ermöglicht nunmehr eine theologische Stellungnahme zu dem kürzlich (Mai 1964 bei Piper, München) erschienenen Werk „Nikolaus Cusanus“ von Karl Jaspers.

Schon die Ankündigung eines Cusanus-Buches aus der Feder des weltbekannten modernen Philosophen wirkte auf viele als Sensation. Am überraschendsten ist, daß sich Jaspers nicht auf eine Darstellung der cusanischen Philosophie beschränkt. Er will vielmehr (auf nur 265 Seiten) den ganzen Cusanus in den Blick bringen, den Philosophen, den Theologen, den Mann der Kirche, seine Biographie, seine Gedankenwelt, seine kirchliche und politische Aktivität, seine geistesgeschichtliche Stellung zwischen dem Mittelalter und dem neuzeitlichen Forschen und Denken. Nach einer Einleitung in das Leben (S. 15—19) und die Schriften (19—21) baut Jaspers' Werk sich in diesen sieben „Teilen“ auf: I. (23—90) „Die philosophische Spekulation“; hier die Abschnitte: 1. „Der Grundgedanke der Cusanischen Spekulation“ (die *coincidentia oppositorum*). 2. „Der Geist“, 3. „Glaube“, 4. „Die Wahrheit in der Mathematik“. II. (92—137) „Das Seinsganze“ (1. „Gott“, 2. „Die Welt“, 3. „Jesus Christus“). III. (138—156) „Cusanus und die moderne Wissenschaft“. IV. (157—188) „Die Aufgabe des Menschen“. V. (189—211) „Politisches Handeln und Lebenspraxis“. VI. (212—228) „Geschichtliche Stellung“. VII. (229—265) „Cusanus-Kritik“.

Wie die letzte Überschrift betont, legt Jaspers auf die Verbindung von historischer Darstellung und kritischer Sichtung des bis heute Gültigen besonderes Gewicht. Er sagt ausdrücklich dazu (215): „Würde es bei der historischen Auffassung des Cusanus bleiben, so würde er abermals — in den Archiven der Historie untergebracht — vergessen werden. Er würde der Wirkung dessen beraubt, was er selbst eigentlich war und dachte. Die Aufgabe ist, gegen die historische Verzettlung ihn selbst zum Sprechen zu bringen.“

Dieses Vorhaben ist sehr zu begrüßen. Doch der Historiker fragt sich besorgt, inwieweit es der wirkliche Cusanus sei, der hier zum Sprechen gebracht wird; denn hier bleibt ja nicht nur die große Masse des noch unedierten Schrifttums unberücksichtigt, die Literatur-Auswahl ist nicht nur dürftig, sondern auch entweder sehr willkürlich oder durch den Zufall bedingt; dogmengeschichtliche Untersuchungen fallen fast ganz unter den Tisch. Der von den Texten ausgehende philosophisch-theologische Interpret wird bei der Beurteilung von Jaspers' „Cusanus-Kritik“ schon bald sehen, wie sehr Jaspers seine eigenen Maßstäbe und Maximen zugrunde legt. Doch wie sollte das anders sein? Gerade die freie, persönliche Stellungnahme macht ja dieses Buch auch für das Verständnis von Karl Jaspers selbst hochinteressant. Zu untersuchen ist freilich, inwieweit Jaspers den „historischen Cusanus“ trifft. Und um den dürfte es doch primär gehen.

Der Leser kann sich überzeugen, daß Jaspers vor allem mit den philosophischen Ideen von *De docta ignorantia* und *De mente* wohlvertraut ist. Hier legt er klar und ansprechend die Texte aus. Hier zeigt sich die gereifte Erfahrung des Meisters im Mitvollzug cusanischen Denkens. Kann

doch Jaspers von sich bekennen<sup>15</sup>: „Unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg las ich Cusanus, ergriffen von der Großartigkeit dieser Metaphysik. In einigen ihrer Antriebe, Grundbegriffe und erleuchtenden Sätzen, so wie ich sie verstand, machte ich mir sie damals zu eigen.“ Hier liegt auch die Stärke dieses Cusanus-Buches.

Gewagter sind historische Behauptungen wie die (138), daß Cusanus „keinen Ort in der Geschichte irgend einer Wissenschaft“ habe. Die Fachhistoriker widersprechen hier dem Philosophen<sup>16</sup>, vor allem die der Mathematikgeschichte<sup>17</sup>. — Völlig unbewiesen, ja den Quellen widersprechend sind auch einige religiös-sittliche Urteile über die Persönlichkeit des Kardinals; vor allem dieses (257): „Er ist kein Held, der aufrecht steht, wenn die Gefahr zum Äußersten steigt, unerschütterlich Mut hat, dem Tode ohne Furcht ins Antlitz blickt. — Er ist kein Märtyrer, der um des Glaubens und der Kirche willen sein Leben opfert<sup>18</sup>.“ Sollte Jaspers (dessen Buch keine Anmerkungen enthält) sich hier darauf beziehen, daß der Kardinal sich nach dem Überfall des Sigismund von Tirol am Ostertag 1460 auf seine Person von diesem die Rückgabe von zuvor gekauften Liegenschaften erpressen ließ, so ist darauf zu erwidern: Solange es sich nur um irdische Güter handelte, war der Fall des Martyriums nicht gegeben; ja, es wäre sogar alles andere als christlicher Märtyrergeist, nämlich nur Sturheit im Verfolg landespolitischer Ziele gewesen, hätte der Kardinal damals sein Leben noch mehr aufs Spiel gesetzt. — Unzutreffend ist unter anderem auch dieser Satz (135) als Wiedergabe der cusanischen Christologie: „Es wäre falsch, Jesus Christus als einen in gewisser Hinsicht hervorragenden Menschen zu denken, vollkommener als andere.“ Gerade auf die einzigartige menschliche Größe Jesu stützt sich ja das cusanische „Maximitäts“-Argument für die hypostatische Geeinheit Seiner Menschennatur mit einer der drei göttlichen Personen. Mißverständlich, wenn nicht widersprüchlich, klingt auch die bald darauf folgende Formulierung: „Dieses Größte, das Mensch und Gott ineins ist, kann nur Eines sein, nur Ein Mensch.“

Dies sind einige Indizien, die davor warnen, die Autorität des Philo-

<sup>15</sup> Brief vom 29. 4. 64. Dem Verfasser sei es gestattet, hier und im folgenden einige für das Verständnis und die Wertung des Cusanus-Buches positiv bedeutsame Stellen aus dem Briefwechsel zu zitieren, dessen er sich mit Karl Jaspers erfreut.

<sup>16</sup> Vgl. u. a. die Zitate in: Nikolaus von Kues und die moderne Wissenschaft (Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft Nr. 5).

<sup>17</sup> Das zeigen die Einführung von J. E. Hofmann zu der Übersetzung: Die mathematischen Schriften des Nikolaus von Cues (Meiner, Leipzig, jetzt Hamburg, 1950) sowie ein eigens der Problemgeschichte der Kreisquadratur gewidmeter Vortrag von Prof. Dr. N. Stuloff, der in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft IV (1964) erscheinen wird.

<sup>18</sup> S. 75, 217 u. 221 wird das sozusagen leitmotivisch vorbereitet.

sophen Karl Jaspers a priori auch auf die anderen Gebiete zu übertragen, auf die er sich in diesem Buche begibt. Andererseits verdient es Anerkennung, daß Jaspers nicht wie andere philosophische<sup>19</sup> Interpreten die cusanische Theologie einfach ignoriert. Auf ihn hat nämlich gerade „die Einheit von Philosophie und Theologie, oder vielmehr das Denken, das in herrlicher Naivität<sup>20</sup> die Trennung gar nicht vollzieht, bei Cusanus wie bei Anselm und Augustin großen Eindruck gemacht“<sup>21</sup>.

Daher auch in erster Linie die Ausweitung des ursprünglich vorgesehenen Kapitels für Jaspers' Werk „Die großen Philosophen“ zu dem vorliegenden Cusanus-Buch. Denn bei der Ausarbeitung dieses Kapitels fand der Autor, daß er „den christlichen Glauben des Cusanus“ sowie „seine Kirchenpolitik“ „nicht mehr vernachlässigen“ konnte. Der Sinn seiner Veröffentlichung ist es freilich nach wie vor, „an der Aneignung des Cusanus für gegenwärtiges Philosophieren mitzuhelfen“<sup>22</sup>.

Doch wie stellt sich das nähere das große Thema „Glauben und Denken bei Cusanus“ in dem von Jaspers entworfenen Gesamtbilde dar? Wie versteht und beurteilt Jaspers die cusanische Auffassung dieses Grundverhältnisses? Dies ist nicht nur eine Frage unter anderen. Von ihr hängt vielmehr im ganzen unsere Antwort darauf ab, inwieweit man aus theologischer Sicht dem Gesamtbild zustimmen kann, das hier von Cusanus entworfen wird.

Wegen der Vielschichtigkeit der Aspekte, die bei Jaspers zu berücksichtigen und zusammenzusehen sind, sei die Antwort in fünf Sätzen entwickelt:

a) Jaspers konstatiert offenen Blicks die Bedeutung, die dem Übernatürlichen, der Offenbarung und dem Offenbarungsglauben bei Cusanus zukommt: „Die Gewißheit des Glaubens übertrifft alles“ (67). „Das Wort Gottes kann nicht falsch sein“ (71). Ja, Jaspers nimmt Cusanus ausdrücklich gegen solche katholische Theologen in Schutz, die, wie M. Gloßner, an seiner Orthodoxie Zweifel hegten: „In Cusanus selber steckte nichts von einem Ketzer. Sein Ernst für die Wahrheit löste sich nicht von der Bedingung, sich dem Urteil der Kirche, und zwar der sichtbaren gegenwärtigen Kirche, zu unterwerfen“ (74f.). Das verzerrt Jaspers dann freilich dahin: „Er war kein Kämpfer für die Wahrheit selber, sondern nur für die Wahrheit in der Kirche“ (75). S. 212 faßt er diese Gedankenreihe so zusammen: „Wir können Cusanus sehen als einen letzten Gipfel des christlich-kirchlichen, noch katholischen, die Einheit des Abendlandes konstituierenden Glaubens in der hellen Luft philosophischer Begrifflichkeit.“

<sup>19</sup> Vgl. oben S. 203.

<sup>20</sup> Wie intensiv Cusanus über das Verhältnis von Glauben und Denken auch reflektierte, zeigen die in meiner Untersuchung „Nikolaus von Kues als theologischer Denker“ (s. Anm. 1) zitierten und erörterten Texte.

<sup>21</sup> Brief vom 4. 6. 64.

<sup>22</sup> Brief vom 29. 4. 64.



b) Bei der Beurteilung der theologischen Aussagen bei Cusanus nimmt Jaspers seine, dem Offenbarungsglauben fremde Philosophie zu Maßstab und Norm. Er selbst gesteht ohne Hehl: „Sein Offenbarungsglaube ist uns fremd“ (63). Darum meint Jaspers: „Gegen das trinitarische Denken steht das Philosophieren“; denn das Eindringen in den Raum der Transzendenz „erscheint sinnwidrig für die Erhellung der Existenz im Raum der Chiffren“ (109). Selbst Gottvertrauen hat nach Jaspers nur als Selbstvertrauen Sinn: „Dem Grund der Dinge vertrauen wir, wenn wir uns selbst vertrauen“ (264). Der Autorität der Kirche gegenüber wird weit schärfer pointiert: Cusanus „wäre ein Seezeichen zur Orientierung des denkenden Menschen und zur Erweckung ethisch-gläubiger Antriebe geworden“, wenn er den Mut gehabt hätte, „Ketzer und Märtyrer“ zu werden (216). Damit stehen wir nun freilich vor der Frage: Wird es Jaspers bei solch radikaler Ablehnung des Offenbarungsglaubens durch die autonome Vernunft dennoch möglich sein, die innere fruchtbare Spannung, in der Glauben und Denken bei Cusanus stehen, richtig zu erfassen und zu werten? Besonders auffallend ist zunächst Jaspers' Schwanken zwischen den beiden Extremen, bei Cusanus bald nur dem Vernunftdenken, bald nur dem Glauben tragende Funktion zuzuerkennen. Das zeigen die folgenden Zitate (unter c und d).

c) „Groß ist Cusanus nur durch seine Metaphysik.“ Er ist „einer der ursprünglichen Metaphysiker“ und nur dies“ (262). Dieses „nur“ sucht Jaspers zu beweisen, indem er Cusanus sowohl ein eigentliches theologisches Denken wie Fortschritte auf dem Wege zur modernen Wissenschaft abspricht. Dabei legt er jedoch die sowohl bei Cusanus wie auch bei Augustinus, Anselm und Thomas viel zu enge Auffassung zugrunde, als bestünde „Theologie“ nur in direkten Analysen des Offenbarungsglaubens, nur in Auslegung von Bekenntnissätzen, näherhin des biblischen Wortes. Doch de facto vertritt Jaspers zugleich das genaue Gegenteil davon, nach dem bei Cusanus umgekehrt alles vom theologischen Glauben abhängig wäre und in Theologie aufginge, es also gar keine echte, auf die natürliche Vernunft allein fundierte Metaphysik bei ihm gäbe.

d) „Ursprung philosophischer Einsicht ist ein Glaube, der im Medium rationaler Bewegungen durch die der Philosophie eigenen Methoden des Denkens sich ausspricht<sup>23</sup>. Dieser Glaube fällt für Cusanus zusammen mit

<sup>23</sup> Hier sei nebenbei darauf hingewiesen, wie sehr Jaspers die Entfaltung des „philosophischen Glaubens“ ausgesprochen theologisch konzipiert, nämlich im Sinne der „*fides quaerens intellectum*“ (Augustinus — Anselm) oder des cusanischen „*intellectus est fidei explicatio, et fides per intellectum extenditur*“. Man braucht hier nämlich nur statt von „philosophischer“ von „theologischer“ Einsicht zu sprechen, und schon hat man eine Ursprungsdefinition des theologischen Denkens (im weitesten Sinne).

dem Offenbarungsglauben... Das Denken aus dem Offenbarungsglauben heißt Theologie" (153). Nun, wenn dem tatsächlich so wäre, so müßte der vorhergehende Satz doch wohl so modifiziert werden: „Groß ist Cusanus nur durch seine Theologie.“ Tatsächlich hilft hier nur die Unterscheidung von philosophischem und theologischem Denken sowie die Anerkennung ihrer inneren Harmonie, ihrer gegenseitigen Ergänzung und Korrelation, weiter. Die Identifizierung von beiden dagegen führt den Interpreten in Engpässe und zu widersprüchlichen Einseitigkeiten. Diese Ungeklärtheit des Verhältnisses von Glauben und Denken verleitet Jaspers überdies vorschnell dazu, Cusanus selbst wiederholt „Zweideutigkeiten“ zuzuschreiben (102, 104f., 214, 256). Der Fehler liegt hier bei Jaspers selbst in einem mangelnden *distinguer pour unir*.

e) Andererseits wächst Jaspers im Grunde über die aufgezeigten Antithesen hinaus. Dieser Eindruck entsteht bereits dann, wenn man die mehr oder minder sein ganzes Buch durchziehenden Stellen zusammennimmt, an denen er selbst bei Cusanus ein höchst eigenständiges Denken konstatiert (24, 64f., 97f., 104f., 161) und dieses mit dem Offenbarungsglauben vereint findet (64f., 72, 76, 109f.); er bestätigt sich, wo die Widerspruchslosigkeit oder gar eine erstaunliche Harmonie von beidem eindeutig ausgesprochen wird (64f., 67, 104, 106, 109f., 233). Was aber Jaspers vor allem zu seiner weithin zustimmenden und z. T. begeisterten Darstellung der cusanischen Geistigkeit im ganzen mit am meisten befähigt hat, und auch das Neue an diesem Jaspers-Buche ist, scheint die Förderung, die Erhellung und Bereicherung zu sein, die der Autor als philosophischer Denker durch das Glaubens-Denken des Cusanus erfahren hat. Er selbst erkennt das dankbar an: „Trotzdem uns sein Offenbarungsglaube fremd ist, scheint er auch das zu sagen, worin wir das eigene Glaubenskönnen wiedererkennen zu können meinen“ (63). Jaspers' philosophischer Glaube fühlt sich mithin angesprochen durch die cusanische Darstellung der Offenbarung; ja, er erfährt hier sogar: Es ist „in der Tat so: Jene (philosophischen) Spekulationen können ihrer Natur nach sich nicht in sich selbst vollenden. Das, wodurch sie eigentlich Gewicht erhalten und was zugleich der Antrieb zu ihnen ist, kommt anderswoher. Dies nicht zu vergessen, lehrt uns Cusanus durch das, worin wir ihm nicht folgen“ (105). Seltsam genug! Bekennt hier nämlich Jaspers nicht — obwohl selbst nicht offenbarungsgläubig — dennoch sein *Fides non destruit, sed perficit rationem*?

Es lohnt sich, den Faden dieser Text-Auslese noch fortzusetzen: „Das Denken des Cusanus erreicht, daß die Welt in Gottes Glanz erscheint, nicht aber, daß der verborgene Gott aus seiner Verborgenheit herausgeholt würde, es sei denn durch die Offenbarung, die Cusanus glaubt“ (110). Der

Glaube erscheint Jaspers also bei Cusanus als eine freundliche Macht, die das Denken für die Gottbegegnung erschließt. Diesen Glauben reflektiert auch die cusanische Weltbetrachtung: „Wir erfahren die Kraft seines Philosophierens vielleicht eher in seinem Denken der Welt, die von Transzendenz durchstrahlt wird. Beides aber gehört zusammen: seine Spekulation in bezug auf Gott und seine Spekulation in bezug auf die Weltwirklichkeit“ (110). — Von daher schreitet Jaspers schließlich sogar zu diesen kritischen Äußerungen über die moderne Wissenschaftsauffassung fort: „Bei Cusanus sind Welt und Weltwissen getragen von Gott und in ihm geborgen. In der modernen Wissenschaft bricht die Bodenlosigkeit des Weltseins auf und die Zerrissenheit der Welt. Wissenwollen kann Empörung gegen Gott sein . . . Die moderne Wissenschaft verliert entweder im Bodenlosen das Bewußtsein ihres eigenen Sinnes oder sie gelangt unter eine Führung, die sie selbst aus der rationalen Wissenschaft nicht begründen kann“ (150). — So ist es „durch die Wissenschaft selber immer deutlicher geworden, daß es unmöglich ist, die Welt aus sich zu begreifen“ (155).

An solchen Stellen ist Jaspers zweifelsohne den tiefsten Antrieben des cusanischen Denkens auf der Spur, insbesondere der *docta ignorantia*, die den autonomen Geist zugleich demütigt und für Gott und den Glauben erschließt. Doch zu der inneren Harmonie, die bei Cusanus so beglückend ist, kommt es bei Jaspers selbst nicht; denn sein Unglaube wehrt sich verzweifelt in Protesten und in einer Polemik, die gegen Schluß sogar einmal (257) diese unschönen Züge annimmt: „Als Mann der Kirche hält er (Cusanus) sich an den Zwang, der den biblischen Glauben bis heute durch seine kirchliche Gestalt dazu führt, daß die Menschen, bei ständigem Reden von Frieden, sich entzweien zu tödlicher Feindschaft und dann Glaubenspolitik . . . treiben . . . Wir können als in diesem Sinne Nichtgläubige nicht anders als auch in Cusanus die Züge weltgeschichtlichen Irrsins und weltgeschichtlicher Schuld zu sehen, die er nicht wahrgenommen, nicht bekämpft und nicht überwunden hat.“ Was hier das Erstaunlichste ist? Daß man das gerade einem Cusanus nachsagt, der doch in *De pace fidei* und der *Cribratio Alchoran* nicht nur (wie in *De concordantia catholica*) alle innerchristlichen Glaubensgegensätze, sondern auch die aller großen Religionen und sogar den damaligen wütenden Haß des Mohammedanismus gegen die Christen auf friedliche Wege zu führen sucht. Solche Texte hätte Jaspers besser nicht geschrieben. Gerade sie machen freilich vollends deutlich, wo sein Cusanus-Verständnis noch unüberstiegene Grenzen hat. Jaspers hat sich übrigens ohne Selbstschonung solcher Kritik bewußt ausgesetzt: „Wer Kritik vollzieht, muß den Mut haben, sich selbst bloßzustellen in seiner Beschränktheit“ (230).

Ungeachtet solcher z. T. schrillen Obertöne, in denen Jaspers den Offenbarungsglauben und die Kirche zurückweist, klingt in manchen besinnlichen Worten dieses Buches eine stille religiöse Sehnsucht durch, die sich hoffnungsvoll an Cusanus hält.

## VI

Abschließend noch etwas Näheres über den Inhalt der cusanischen Theologie. Man könnte allein aus den (allerdings meist noch zu editierenden) ca. 300 Predigten mit nur wenigen Lücken eine kerygmatische Glaubenslehre und Theologie der Nachfolge Christi mosaikartig zusammenfügen. Doch sowohl in dem riesigen Predigtwerk wie in den Opera und Opuscula zeigen sich zentrale Schwerpunkte, die das theologische Denken umkreist. Und diese sind nicht so sehr dogmatische „Thesen“ (obwohl es gerade bei Cusanus auch philosophisch-theologische Leitsätze von großer Reichweite gibt)<sup>24</sup>, sondern personaler Natur; vor allem also der dreieinige Gott selbst als der personale Urgrund, Sinngrund und Zielgrund von allem, was in der Schöpfungs- und Heilsordnung existiert und geschieht; sodann Jesus Christus der Gottmensch, der die Schöpfung dadurch zur Vollendung führt, daß er als Offenbarer des Vaters und als Erlöser der Menschen diesen die Teilnahme an der lichtvollen Wahrheit, Güte und überströmenden Lebensfülle des dreieinen Gottes erschließt. Das Zentrum der cusanischen Heilslehre und Eschatologie bildet (drittens) die Gotteskindschaft, die Nikolaus, auf Paulus und Johannes gestützt, grundlegend als gnadenhafte, den Menschen erhebende Teilnahme an der trinitarischen Sohnschaft Jesu versteht; in der durch Christus verliehenen Schau des Vaters in der himmlischen Verklärung kommt diese Gotteskindschaft zur Vollendung. Nicht minder wird von Cusanus auch die Kirche primär als personale Gemeinschaft, und zwar mit Christus in Glaube, Liebe und Gnade und Christusnachfolge verstanden.

Von diesen vier großen Hauptthemen haben die stark bild-theologische Trinitätslehre und die Christologie in *De docta ignorantia* (Buch I/II — Buch III) ihre überragende und die kompakteste Darstellung gefunden, die Idee der Gotteskindschaft fünf Jahre später (1445) in dem tiefgründigen Brief „*De filiatione dei*“, den Nikolaus seinem geistlichen Mitbruder Konrad von Wartberg im Stift Münstermaifeld schrieb. Wie sehr er diese zu verlebendigen suchte, zeigen zahlreiche andere Stellen in seinen Werken und Predigten.

Schon bei der Meditation dieser drei Fragenkreise entwickelt Nikolaus manche eigenständige Leitgedanken, welche die Theologiegeschichte bis vor kurzem noch ignorierte, je nachdem auch als häretisch verdächtige.

<sup>24</sup> Darüber Näheres in meinem Referat bei der Jubiläumsfeier in Kues über „die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie“.

Mich. Gloßner fand es z. B. schon suspekt, daß die cusanische Christologie den umgekehrten Weg einschlug wie die „der Theologen“, weil Nikolaus nicht, wie die Lehrbücher, schon gleich von der Unio hypostatica ausgeht, um von da aus alles andere zu schlußfolgern, sondern erst „handleitend“ zu dieser hinführt, und zwar „von unten her“ über die einzigartige menschlich-religiöse Größe, die sich an Jesus Christus offenbarte, die er nur durch eine personale Geeinheit mit dem Sohne Gottes zu erklären weiß. Heutzutage betonen auch manche katholische Theologen, wie sehr schon das Neue Testament sich dieser Handleitung „von unten“ bedient. Ja, Nikolaus von Kues hat hier geradezu schon die kühnsten „zukunfts-trächtigen Postulate“ Karl Rahners für eine „Christologie heute“ im voraus bestens erfüllt<sup>25</sup>.

Als noch aktueller erweist sich zur Zeit — in der geistigen Atmosphäre des II. Vatikanischen Konzils — die cusanische Ekklesiologie.

Dieser dogmatische Traktat, der damals noch in den Anfängen steckte, hat bei Cusanus eine mehrmalige prägnante Darstellung gefunden. Zunächst auf dem Basler Konzil, und da vor allem in dem I. Buche „Über die allumfassende christliche Konkordanz“ (*De concordantia catholica*). Bezeichnend, daß es da schon der 32jährige „*Decretorum doctor*“ für erforderlich hielt, dem II. Buche, das vor allem die damalige Alternative: Suprematie des Konzils oder des Papstes behandelt, zunächst einmal eine richtungsweisende, biblisch begründete theologische Darstellung der „Einung des gläubigen Volkes, die man *ecclesia catholica* nennt“, voranzustellen. Die formale Berufung auf die „*auctoritates*“ sowie der übliche Kirchenbegriff der Kanonisten seiner Zeit genügten ihm nämlich nicht. Die „philosophisch-theologische Deutung und Sinngebung“<sup>26</sup> wurde für ihn mehr und mehr das Grundlegende. Von dieser her ging er auch gleich schon die Frage an, ob der Papst oder das Konzil in höherer Weise die Gesamtkirche repräsentiere.

Bei deren Beantwortung vollzog sich bei Nikolaus freilich eine Verschiebung von einer gemäßigten, verklausulierten Superiorität des Konzils, die er zu Basel vertrat, zu einer solchen des Papstes, den hernach auch noch der Kurienkardinal bei allen wichtigen Angelegenheiten an den Konsens des Episkopates, des Kardinalskollegiums sowie des Konzils, die ebenfalls je auf ihre Weise die Gesamtkirche repräsentierten, in Freiheit gebunden wissen wollte. Theologische Überlegungen waren für die neue Akzentsetzung maßgebend, die sich an der Enttäuschung darüber entzündeten, daß dem Konzil selbst ohne den Papst der notwendige

<sup>25</sup> Näheres: Nik. v. K. und die heutige Christologie (Anm. 13).

<sup>26</sup> G. Kallen, *De auctoritate presidendi in concilio generali*: Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1935/36, 3. Abh. (= Cusanus-Texte II, Traktate 1), Heidelberg 1935, 77.



Konsens fehlte, um die Einheit der Kirche zu repräsentieren und eine wirksame Reform einzuleiten, vor allem aber an der obstinaten Parteipolitik der Basler Majorität, die sogar die päpstlichen Unionsverhandlungen mit der Ostkirche sabotierte und ein neues Schisma heraufbeschwor. Um so erhebender war für Nikolaus das Erlebnis, daß er 1437/38 an der „Herbeiführung des Kaisers und des Patriarchen der Griechen mit 28 Erzbischöfen der Ostkirche“, die alsdann zu Florenz mit dem vom Papste geleiteten Konzil die Union schlossen, aktiv teilhaben konnte<sup>27</sup>.

Die folgenden Höhepunkte seines Wirkens, seine große Legationsreise durch die deutschen Lande (1451/52) und seine Tätigkeit als Legatus Urbis im Jahre 1459 in Rom, zeigen Nikolaus im Dienste der Kirchenreform. Die „Reformatio generalis“, in der er damals (1459) Pius II. seine praktischen Vorschläge für die Einleitung einer allgemeinen Kirchenreform vorlegte, enthält zugleich auch den reifsten Niederschlag seiner dogmatischen Ekklesiologie. Diese dient der theologischen Vorbesinnung, „damit es der Verstand eines jeden begreifen könne: diese Reform ist gerecht und zum Heile notwendig“ (Anfangsworte). Als Leitbild des Ganzen hält der Kardinal Nikolaus die „*forma Christi*“ vor Augen, die jeder einzelne Christ bei der Taufe auch als seine Lebensform „angezogen“ hat, und die einen jeden an seiner Stelle zur „Christusförmigkeit“ und zur „Erbauung des Leibes Christi“ verpflichtet. *In concreto* sei hier besonders hervorgehoben: Papst, Bischof und Priester nehmen, jeder auf seine Weise als „*vicarius Christi*“ an dem Hirtenamt Jesu Christi teil. Im Sinn der kirchlichen Hierarchie liegt es aber auch, daß insbesondere jeder Bischof auf Grund freier Wahl den Willen und die Einheit seiner Diözese, mit der er gleichsam verlobt ist, verkörpert, so z. B. auch der Patriarch sein Patriarchat und der Papst die Gesamtkirche. Der Papst ist dementsprechend der entscheidende Exponent und Garant der gesamtkirchlichen Einheit. Das Konzil repräsentiert zugleich auch die organische Gliederung und die Vielheit in der Einheit der Kirche. Als ein beständiges „Konzil im kleinen“ der „über den Erdkreis verstreuten Kirche“ aber, wünscht Nikolaus, solle der Papst das Kardinalskollegium betrachten, in dem er täglich die Legaten und Protektoren der Nationen um sich haben könne<sup>28</sup>.

Man braucht nur ein wenig die lebhafteste Diskussion der beiden Schemata *De ecclesia* und *De episcopis* auf dem II. Vatikanischen Konzil mitverfolgt zu haben, um zu sehen, wie weit Cusanus mit diesen Vorschlägen

<sup>27</sup> *Historia* (kurze Selbstbiographie) des Kardinals Nikolaus von Kues, gedr.: J. Marx, Geschichte des Armen-Hospitals zum h. Nikolaus zu Cues, Trier 1907, 243.

<sup>28</sup> St. Ehses, Der Reformationsentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus: *Hist. Jb. d. Görresgesellsch.* 32 (1911), 274—297, bes. 292.

seiner Zeit, die ihm darin nicht folgt, weit vorausgeeilt ist. Die von ihm konzipierte „katholische Konkordanz“ umfaßt, was sehr beachtenswert ist, schon 1432/33 auch die Ostkirche, deren Eigenart Nikolaus in den Patriarchen des Ostens garantiert haben möchte. In den Dialog „Über den Frieden im Glauben“ und seiner „Sichtung des Koran“ sucht der Kardinal darüber hinaus auch mit allen großen heidnischen Religionen und im besonderen mit dem Islam Religionsgespräche einzuleiten, die nicht in diäretischer Dialektik und Polemik, sondern — zur schrittweisen Annäherung an Christus und seine Kirche — im Geiste der Konkordanz zu führen seien: mit dem Blick auf die gemeinsamen Anliegen all derer, die an den einen Gott glauben.

# Die Gnadenlehre bei Nikolaus Cusanus, eine Skizze

Von Professor Ignaz Backes, Trier

Nikolaus von Cues hat in seiner Jugend die Universitäten in Heidelberg, Padua und Köln besucht und ist dort mit den geistigen Strömungen der zeitgenössischen philosophischen, juristischen und theologischen Wissenschaften bekanntgemacht worden. Aber er hat keinen Lehrstuhl an einer Universität als Magister innegehabt. Daher war er nicht genötigt, das theologische Schulbuch des Mittelalters, die Sentenzen des Petrus Lombardus, zu erklären und hinterließ keinen Sentenzenkommentar. Er brauchte keine Disputationen zu leiten und daher schrieb er keine *Quaestiones disputatae*. Um zu erfahren, wie er über die göttliche Gnade gedacht hat, müssen wir also aus seinen Schriften und Predigten die einzelnen Steinchen seiner Bemerkungen darüber sammeln und versuchen, sie zu einem Bilde zusammenzusetzen.

Es ist nicht das Ziel dieses Artikels, an Hand von vielen Zitaten zu zeigen, wieviel Nikolaus in seiner Auffassung von der göttlichen Gnade großen und kleinen Theologen seiner Vorzeit zu verdanken hat, und wieviel sein Eigengut als Frucht seiner persönlichen Denkarbeit ist. Auch soll Nikolaus nicht als Vorläufer eines sagenhaften Frühprotestantismus oder als Wegbereiter eines seiner Zeit voraneilenden Pantheismus hingestellt oder umgekehrt von solchen Vorwürfen entlastet werden. Es sollen nur einige Linien nachgezogen werden, die bei den Äußerungen des Kardinals besonders auffallen, und es soll hervorgehoben werden, welchen Problemen er seine Aufmerksamkeit weniger zugewandt hat. Daher war es nicht erforderlich, das gesamte gedruckte und ungedruckte Schrifttum des Cusanus durchzugehen. Ein Querschnitt durch folgende Werke dürfte hier genügen: *De docta ignorantia* (1440), *De filiatione Dei* (1445), die *Apologia doctae ignorantiae* (1449), *De venatione sapientiae* (1462), die *Vaterunser-Predigt XVIII* (1440) und die *Predigt in Montoliveto* samt dem dazugehörigen Brief an Nikolaus Albergati (1463)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nicolai de Cusa Opera omnia I *De docta ignorantia* ed. Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky (Lipsiae, Meiner, 1932) = DI. II *Apologia doctae ignorantiae* ed. Raymundus Klibansky (ebda. 1932) = Ap. IV *Opuscula I* ed. Paulus Wilpert (Hamburgi, Meiner 1959) = FD. Nicolai de Cusa, *De venatione sapientiae* ed. Paulus Wilpert. Heft 14 lat. deutsche Parallelausgabe (Hamburg, Meiner 1964) = VS. Cusanus-Texte I Predigten 6. Die Auslegung des Vaterunsers in 4 Predigten hrsg. von Josef Koch u. Hans Teske (Heidelberg, Winter 1940) = VU. Cusanus-Texte IV Briefwechsel des Nikolaus von Cues. 3. Sammlung: Das Vermächtnis des Nikolaus von Cues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463) hsg. von Gerda von Bredow (Heidelberg, Winter 1955) = Alb. ep.

In der Mitte der Cusanischen Gedanken über die göttliche Gnade steht neben der konkreten Gestalt Christus<sup>1a</sup> die Idee der Gotteskindschaft. Er nennt sie auch in ihrer Vollendung *deificatio* und als gelehrter Humanist *theosis*<sup>2</sup>. Seltener taucht bei ihm der einem Augustinus und Bonaventura geläufige Begriff der *deiformitas* auf. Das Wort *deificatio* war der scholastischen Theologie bekannt, seit Burgundio von Pisa um 1150 das Werk de fide orthodoxa des Johannes Damascenus ins Lateinische übersetzt hatte<sup>3</sup>.

Die Gotteskindschaft ist ein Gnadengeschenk. Sie wird dem Menschen gegeben, der von Natur aus sündig ist, weil er eine verlorene und irrende Natur zu eigen hat<sup>4</sup>. Ursprünglich hatte Gott dem Menschen aufgegeben, mit freiem Willen zur Schau göttlicher Herrlichkeit aufzusteigen<sup>5</sup>. Aber der erste Mensch wollte aus eigener Kraft in den Besitz der Wahrheit gelangen<sup>6</sup>. Nun tragen wir alle als Kinder des Zornes, der Zwietracht und der Sünde<sup>7</sup> die Sünde in uns. „Wir sind von Natur aus schuldig . . . diese Schuld ist unser; denn sie haftet unserer Natur an<sup>8</sup>.“ Darum sind wir nicht zum Reich des Friedens und der Gemeinschaft geboren, sondern allein aus Gnade dazu bestimmt<sup>9</sup>. Cusanus sieht die Gespaltenheit unserer Natur und ihre Schwäche<sup>10</sup>, ja er spricht zuweilen sogar von der Unempfänglichkeit für das ewige Leben bei Gott: „Unsere irdische Natur ist für das himmlische Gesetz, durch das sie der göttlichen Ewigkeit teilhaftig wird, ohne die Gnade nicht empfänglich<sup>11</sup>.“ Andere Aussagen klingen milder<sup>12</sup>.

Cusanus denkt nämlich nicht klein vom Menschen, dem Mikrokosmos. Der Mensch ist über das nur sinnenhafte Leben hinausgehoben durch seinen Intellekt<sup>13</sup>. Durch ihn ist der Mensch Bild Gottes und auf die Wahrheit ausgerichtet<sup>14</sup>. Der ewige Logos hat dem Menschen das vernünftige Licht gegeben, als er ihm den Geist nach seiner Ähnlichkeit gab<sup>15</sup>. Diese

<sup>1a</sup> VU nr. 25—29, 31, 33, 34, 37, DI I. 3 passim, bes. c. 6 (138, 3—16). Unmittelbar danach spricht Cusanus von der *iustificatio*, die aus dem Glauben an Christus und nicht aus uns geschieht (138, 17—20).

<sup>2</sup> FD 55, 3.

<sup>3</sup> Vgl. Backes, Ignaz, Die Christologie des hl. Thomas und die griechischen Kirchenväter (Paderborn 1931) 247—250.

<sup>4</sup> VU nr. 16, 36; Alb. ep. nr. 46, 10.

<sup>5</sup> Alb. ep. nr. 24.

<sup>6</sup> Alb. ep. nr. 25.

<sup>7</sup> VU nr. 16.

<sup>8</sup> VU nr. 36.

<sup>9</sup> VU nr. 13, 16.

<sup>10</sup> VU nr. 22—23, DI I. 3 c. 6 (137, 10—13).

<sup>11</sup> VU nr. 23, 37 (*unbegrifflichkeit*). Alb. ep. nr. 29.

<sup>12</sup> VU nr. 16; VS c. 18 nr. 50.

<sup>13</sup> VU nr. 20; Alb. ep. nr. 9, 18. Entsprechend war die Sünde Adams, Alb. ep. 26—27.

<sup>14</sup> VU nr. 21; Alb. ep. nr. 28, Vgl. FD 52, 4—5.

<sup>15</sup> FD 52, 6—8.

Gabe ist allen Menschen zuteil geworden und ist in diesem Sinne nicht übernatürlich. Durch die Propheten und Seher, schließlich durch das sichtbar erschienene Wort ist den Menschen erklärt worden, das Licht der Vernunft sei das Leben des Geistes<sup>16</sup>. Aber selbst diese gnadenhaft geschehene Kunde vom Licht und Leben des Geistes bewirkt noch nicht, daß die verliehene Ausstattung selbst eine über die gemeinsame menschliche Natur sich erhebende Wirklichkeit göttlicher Art ist.

Hier schon spüren wir, wie sehr bei Cusanus die Schau der Wahrheit als intellektuelle Tat den Gipfel geschöpflicher Wirklichkeit erreicht. Da Cusanus den Intellekt gern als *lumen* bezeichnet<sup>17</sup>, ist dieser keine passive Potenz und keine *tabula rasa*, nicht nur Empfänglichkeit, Licht von anderswoher aufzunehmen. Cusanus schreibt über die intellektuelle Kraft<sup>18</sup> und Tüchtigkeit<sup>19</sup> und die unerschöpfliche Gewalt<sup>20</sup> des Intellektes im Aufstieg. Der Intellekt des Menschen arbeitet zwar mit Hilfe der Sinne<sup>21</sup>. Es ist eine Schwäche, daß wir uns ihrer bedienen müssen<sup>22</sup>. An der Sinnenwelt dürfen wir nicht haftenbleiben und damit nicht uns beflecken<sup>23</sup>. Unser geistiges Bemühen muß sich von den zeitverhafteten Schatten der Sinnenwelt und den vielen Einzeldingen abwenden und sich hinkehren zu dem einen und einzigen Gegenstand des Intellektes, der Wahrheit<sup>24</sup>. Die Sinnenwelt ist nur eine Schule<sup>25</sup>, in der wir lernen sollen, in den Sinnendingen das Geistige zu betrachten<sup>26</sup>. Die intellektuelle Kraft sucht ihre Fähigkeit beim Einzelwissen zu aktivieren und gleicht den Einzelformen sich an<sup>27</sup>. Aber durch ihre Macht wird sie von der aktuellen Erkenntnis der Einzeldinge zur aktuellen universalen Erkenntnis hinübergetragen<sup>28</sup>, so daß sie die sinnenhafte Welt nicht mehr in sinnlicher, zerfahrener rätselhafter und beschattender Weise betrachtet<sup>29</sup>. Für die mit Intellekt begabten Geister hat Gott in seiner Gutheit die Sinnendinge geschaffen, den Stoff gleichsam zur Stimme gemacht, in der das geistige Wort in mannigfacher Weise widerhallt<sup>30</sup>.

<sup>16</sup> DI I. 3 c. 10 (149, 29—31); FD 52, 9—11.

<sup>17</sup> FD 52, 10; 54, 17.

<sup>18</sup> FD 53, 2; 54, 1; 86, 11 (vis).

<sup>19</sup> FD 53, 8—9; 56, 3.

<sup>20</sup> DI I. 1 c. 18 (35, 16); FD 54, 2.

<sup>21</sup> FD 57, 4—5.

<sup>22</sup> FD 61, 3.

<sup>23</sup> FD 60, 5—6; 61, 3.

<sup>24</sup> DI I. 3 c. 6 (136, 16—20); FD 57, 5—10.

<sup>25</sup> FD 85, 1—2.

<sup>26</sup> FD 61, 6; 76, 6.

<sup>27</sup> FD 85, 9—10.

<sup>28</sup> FD 57, 3—4; 68, 1—2.

<sup>29</sup> FD 53, 6; 54, 12—14; 60, 5; 61, 2.

<sup>30</sup> FD 76, 2—3. 8.



Daher trägt der Mensch als Mikrokosmos, geschaffen am Horizont von Zeit und Ewigem, mehr als alle sichtbaren Wesen etwas von den Lobpreisungen Gottes an sich<sup>31</sup>, und er gewinnt die Einsicht, daß er selber geschaffen ist, um Gott zu loben und zu preisen<sup>32</sup>. Es ist erstaunlich, daß der Mensch von Natur aus in der Kraft seines Geistes dieses Wissen um das Gotteslob und überhaupt um das, was lobwürdig und tadelnswert ist, hat<sup>33</sup>. In sich trägt der menschliche Geist das Wissen um die Prinzipien<sup>34</sup>. Er weiß auch, daß er seinen freien Willen auf das Lobwürdige hin festlegen soll, um so auf Grund seiner Wahl lobwürdig von Natur aus zu sein<sup>35</sup>.

Aber der menschliche Intellekt gewahrt auch seine Grenzen. Er weiß, daß sein Wissen nur eine belehrte Unwissenheit ist<sup>36</sup>. Mit seiner Fassungskraft kann er nur anrühren, nicht durchdringen, nicht einmal die geschaffenen körperlichen Dinge<sup>37</sup>.

Was aber der menschliche Geist von der Wahrheit in sich aufnimmt, das ist von Gott ihm, dem lebendigen Bilde, gegeben<sup>38</sup>. Cusanus sagt jedoch nicht, wo die Grenzlinie liegt, bis wohin der menschliche Geist vordringen kann mit dem Beistande, den der Schöpfergott allen Menschen gewährt, also bis wohin er (wie man in religiös nicht ungefährlicher Abkürzung oft sagt) aus eigener Kraft gelangen kann, und wo jenes Reich der Wahrheit beginnt, das nur durch das gesprochene Gotteswort erschlossen ist, und in das man nur im göttlichen Glauben eintreten kann. Diese Scheidewand sichtbar zu machen, hat Cusanus kein Interesse. Er betrachtet nicht abstrakt die Natur und die Gnade, sondern hat den konkreten Menschen vor Augen, der ganz von Gott und für die Schau Gottes ist.

Die Gotteskindschaft ist ihrem Wesen nach ein gottgegebenes Geschenk, das nur dem Gläubigen zuteil werden wird. „Wer nicht glaubt, steigt keinesfalls empor<sup>39</sup>.“ Ein ungläubig Bleibender hat sich selber den Weg verbaut, der nur aus Gnade gangbar wird<sup>40</sup>.

Dieser Glaube ist gegenständlich auf die Wahrheiten gerichtet, die das Christentum lehrt. Der Vater wird nicht zunächst als das Prinzip seines eingeborenen Sohnes, des Wortes geglaubt, sondern als der Vater aller

<sup>31</sup> VS c. 18 nr. 53; c. 20 nr. 57; c. 32 nr. 95.

<sup>32</sup> VS c. nr. 52; c. 20 nr. 57; Alb. ep. nr. 10.

<sup>33</sup> VS c. 20 nr. 57; Alb. ep. nr. 30.

<sup>34</sup> VS c. 20 nr. 57.

<sup>35</sup> VS c. 20 nr. 58.

<sup>36</sup> DI I. 1 c. 1. 3 (5—6. 9); VS c. 12 nr. 32; Alb. ep. nr. 28.

<sup>37</sup> FD 54, 10.

<sup>38</sup> DI I. 3 c. 9 (148, 14); VU nr. 7; FD 53, 8; VS c. 18 nr. 52. 53.

<sup>39</sup> VU nr. 13. 16—18; DI I. 3 c. 11 (151—152); FD 52, 12; 53, 1—3; 56, 4; Alb. ep. nr. 28—29.

<sup>40</sup> DI I. 3 c. 6 (137, 10—13); VU nr. 13; FD 53, 11.

Geschöpfe<sup>41</sup>. Der Sohn ist in der Gottheit dem Vater wesensgleiches Wort und ist Mensch geworden zu unserm Heile<sup>42</sup>. Der Heilige Geist ist oberste Gemeinschaft und höchstes Band<sup>43</sup>. Er schafft die heilsnotwendige Gemeinschaft der katholischen Kirche, den Leib Christi<sup>44</sup>. Auch die persönliche Seite dieser Glaubensüberzeugung wird bei Cusanus sichtbar. Er glaubt an den gnädigen Gott, der die Schuld vergibt<sup>45</sup>. „Vergebung der Sünden gibt es nur in der Eintracht der heiligen Gemeinschaft der christlichen Kirche. Außerhalb von ihr kann der Glaube an Christus niemandem dazu verhelfen, daß er von seiner Schuld erlöst werde<sup>46</sup>.“ Der Glaube einigt besonders mit Christus<sup>47</sup>.

Dieser Glaube ist also eine dauerhafte Überzeugung, aber keine Einsicht. Sein Sitz ist der Intellekt, der das Wort Gottes aufnimmt<sup>48</sup>. Motiv des Glaubens ist die Wahrhaftigkeit des Lehrers Jesus Christus<sup>49</sup>, durch den wir von Gott Belehrt werden<sup>50</sup>. Vom Wagnis des Glaubens, vom Entschluß zu glauben, vom Wege zum Glauben durch Irrungen und Wirrungen hindurch, einzig geleitet vom Strahle göttlichen Lichtes, das in die Finsternis hineinleuchtet, davon spricht Cusanus nicht. Aber daß der geschenkte Glaube angefochten wird und die Gefahr des Abfalls droht, wird von Cusanus ausgeführt<sup>50</sup>.

Der Glaube ist nach Cusanus eine bleibende Gnade<sup>51</sup>. Zum Eintritt in die Kindschaft Gottes ist er die Vorbedingung<sup>52</sup>, ja mehr als das. Er macht es erst möglich, zur Gotteskindschaft zu gelangen, weil er dazu die Macht gibt und ist<sup>53</sup>. Wenn auch das Wort *potestas* hier von der lateinischen Übersetzung des Prologs zum Johannesevangelium genommen ist, so macht Cusanus sich es doch ganz zu eigen, um die dynamische Kraft des Glaubens hervorzuheben. Der Glaubende will zur Schau gelangen und damit zur Gotteskindschaft<sup>54</sup>. Daher gibt der Glaube auch das Maß ab für die Höhe des Aufstiegs zur Gotteskindschaft<sup>55</sup>. Weil bei Cusanus diesseitiger Glaube und jenseitige Gotteskindschaft vor allem und zunächst

<sup>41</sup> VU nr. 7.

<sup>42</sup> VU nr. 11. 27.

<sup>43</sup> VU nr. 14.

<sup>44</sup> VU nr. 29.

<sup>45</sup> VU nr. 36.

<sup>46</sup> VU nr. 38.

<sup>47</sup> Alb. ep. nr. 33. 35, 37—40.

<sup>48</sup> VU nr. 13; FD 56, 3. 13; Alb. ep. nr. 21. 23. 43.

<sup>49</sup> FD 56, 12—14; Alb. ep. nr. 37.

<sup>50</sup> Alb. ep. nr. 41—43.

<sup>51</sup> VU nr. 13. 17; FD 56, 2—6.

<sup>52</sup> FD 52, 12; 53, 1—3. 11; Alb. ep. nr. 33. 37.

<sup>53</sup> Joh. 1, 12. FD 54, 14—15.

<sup>54</sup> DI I. 3 c. 9. 11 (148, 29—31; 152, 17—154, 11); FD 57, 11—13; 58, 1—5; 62, 5—7; 64, 8—10; Alb. ep. nr. 24. 26.

<sup>55</sup> FD 53, 13—14.

von der intellektuellen Sicht her genommen werden, kann Cusanus auch sagen, das Licht der Vernunft gelange in allen, die das Wort aufnehmen und gläubig werden, zur Gotteskindschaft<sup>56</sup>, und lehren, daß die intellektuelle Kraft durch den Glauben den ununterbrochenen Einfluß des göttlichen Lichtes herbeizieht<sup>57</sup>. Der Glaube erlangt also stetig neues Licht durch die Hilfe aktueller Gnaden und betet darum<sup>57a</sup>.

Der Gläubige muß die Macht, zur Gotteskindschaft zu gelangen, mit der Hoffnung verbinden. „Die Hoffnung folgt dem Glauben und der Einsicht. Niemand hofft, was er nicht glaubt oder weiß<sup>58</sup>.“ „Lerne auch, daß kein Mensch an der Barmherzigkeit Gottes zweifeln darf, sondern ohne Unterlaß hoffen soll, daß Gott ihm vergibt<sup>59</sup>.“ Aber Cusanus schreibt nicht, wie der Akt der Hoffnung aus der Verzweiflung emporsteigt und der Verzweiflung trotzend auf Gott vertraut. Er legt keinen großen Wert darauf darzutun, daß die christliche Hoffnung auf die göttliche Güte, Treue und Macht sich verläßt, daß sie der menschlichen Selbstsicherheit und dem Vertrauen auf Geschöpfe entgegensteht und diese überwindet<sup>59a</sup>. Sogar daß die Hoffnung ein göttliches Gnadengeschenk ist, gehört nicht zum Kreise der Themen, um die das Denken des Cusanus sich sorgt. Die Hoffnung ist ihm mehr Sehnsucht<sup>60</sup> und Geduld im Ausharren als Vertrauen<sup>61</sup>. Die Sehnsucht aber erstreckt sich ganz auf die Güter des Gottesreiches, auf die Gnade, die Gotteskindschaft, die Unsterblichkeit und das ewige Leben.

Seine volle Gestalt gewinnt der Glaube erst durch die Liebe. Diese dritte göttliche Tugend ist nach scholastischer Lehre die Form aller Tugenden. Mehrmals spricht Cusanus von der *fides formata*<sup>62</sup> und setzt meistens voraus, daß seine Leser wissen, was damit gesagt sein soll. Die eigene Erklärung ist richtig<sup>62a</sup>. Erst Glaube mit Liebe verbindet mit Gott, mit Christus. Die Liebe soll entflammt sein bis zur Bereitschaft, im Martyrium das Leben hinzugeben<sup>63</sup>.

Aber Cusanus läßt uns im Stich, wenn wir fragen, wie die Liebe als göttliche Tugend von der begehrenden Sehnsucht zur Selbstlosigkeit des

<sup>56</sup> FD 54, 18—20; gemildert Alb. ep. nr. 40.

<sup>57</sup> DI I. 3 c. 11 (151—152, 16); FD 54, 4—5.

<sup>57a</sup> Alb. ep. nr. 40.

<sup>58</sup> VU nr. 2.

<sup>59</sup> VU nr. 36. 41. 43.

<sup>59a</sup> Diese Haltung wird von Cusanus dem Glauben zugeschrieben; VU nr. 36; Vgl. Alb. ep. nr. 27. 29.

<sup>60</sup> DI I. 3 c. 10 (149, 26—150, 16); VU nr. 12. 44; FD 61, 11; Alb. ep. nr. 33. 38.

<sup>61</sup> DI I. 3 c. 12 (159, 27); VU nr. 16. 44.

<sup>62</sup> DI I. 3 c. 6. 11 (137, 11—12. 154, 18); Alb. ep. nr. 29. 33.

<sup>62a</sup> DI I. 3 c. 11 (155, 15—24).

<sup>63</sup> VU nr. 44; Alb. ep. nr. 11—13. 30. 34. 39. Daneben *amor nobis naturalis* Alb. ep. nr. 13. Vgl. VS c. 25 nr. 73.

Wohlgefallens und des Wohlwollens aufsteigt, welchen Mindestgrad an Liebe die Gotteskindschaft verlangt. Der ganze Weg des Menschen zum Glauben, vom Glauben zur Hoffnung, von der Hoffnung zur Liebe wird von Cusanus nicht beschrieben. Es genügt ihm zu sagen, daß Gott mit seiner Gnade den ersten Schritt tun muß. „Auf keine andere Weise kannst du zum Gottesreiche kommen, es komme denn zu dir<sup>64</sup>.“ Ob aber die Gotteskindschaft gleichsam hervorwächst aus der Macht des Gläubigen, im Glauben Gottes Kind zu werden, oder ob ein neuer unerhörter Einbruch des göttlichen Lebens in das Reich der menschlichen Vernunft erfolgt, um den Aufstieg zur Gotteskindschaft zu ermöglichen, darüber läßt Cusanus sich nicht aus. Von einem seinshaftern Habitus der heilig oder den Menschen dem Herrgott wohlgefällig machenden Gnade spricht er nicht schulmäßig<sup>65</sup>.

Demgemäß finden wir bei Cusanus auch keine Gedanken darüber, wie der von der Liebe geformte Glaube zur Natur des Menschen sich verhält. Die scholastische Lehre, daß die Gnade die Natur voraussetze, zu ihr hinzutrete und sie vollende, hat auf Cusanus keine Anziehungskraft gehabt. Das Wort *supernaturalis* gebraucht er von dem Gnadengeschenk des durch die Liebe geformten Glaubens nicht, um dessen Wesensart zu bestimmen. Er kennt das Wort *supersubstantialis*, aber er verwendet es wie sein Meister Ps.-Dionysios, um Gott und das Göttliche selbst zu kennzeichnen<sup>66</sup>, nicht aber für eine göttliche Wirkung, die der Substanz des Menschen hinzugegeben wird, sie übersteigt und ihr dennoch anhaftet. Wohl aber hat Cusanus den scholastischen klingenden Ausdruck *conatus* (mitgeboren) gebraucht<sup>67</sup>. Er will damit sagen, daß der Vorzug des Menschen Gott zu erkennen und zu loben diesem ursprünglich beigegeben war, nicht erst nachträglich erworben oder verliehen wurde. Auch von der Vereinigung des Wortes Gottes mit unserer Natur spricht Cusanus<sup>67a</sup>.

Man vermißt auch bei Cusanus, daß er den Glauben und die Liebe, ja die Gottesgemeinschaft selbst mit der gnadenhaften, über die göttliche Allgegenwart hinausgehenden Einwohnung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in Verbindung bringt. Daß die Gotteskindschaft in Nachahmung und Teilnahme an der Gottsohnschaft des ewigen Wortes besteht, läßt er noch erkennen<sup>68</sup>. Aber unser Vater im Himmel ist ihm doch zunächst der Vater aller Geschöpfe. Daß wir durch Christus Tempel des Heiligen Geistes in der Kirche werden, das spielt im religiösen

<sup>64</sup> VU nr. 17.

<sup>65</sup> VU nr. 13. Vgl. *vita divina* VU nr. 30. FD 54, 14; Alb. ep. nr. 34. 35.

<sup>66</sup> DI I. 1 c. 18 (37, 2—6); Apol. p. 18, 19; p. 20, 13. VS c. 18 nr. 52 (c. 30 nr. 89).

<sup>67</sup> DI I. 1 c. 1 (5, 6); Alb. ep. nr. 10. Auch der scholastische Ausdruck *concreatus* ist vermieden.

<sup>67a</sup> DI I. 3 c. 1—4 (119—132); VU nr. 25.

<sup>68</sup> FD 67, 13—16.

Denken des Cusanus keine große Rolle. Er sieht die absteigende Linie der Trinität in allem sinnlich Erfahrbaren, insofern sogar die Sinnenwelt die Reden enthält, die von Gott dem Vater durch den Sohn, sein Wort, in dem Geiste des Universums entfaltet sind<sup>69</sup>. Aber Cusanus verbindet nicht diesen Abstieg mit dem Aufstieg des Menschen im Heiligen Geiste durch den Sohn zum Vater hin. Erst recht wird die Gotteskindschaft nicht von Cusanus in einer inneren Verbindung mit den beiden göttlichen Hervorgängen gesehen. Nur die Sohnschaft des Einziggeborenen und unsere Gotteskindschaft sieht er zusammen. „In der überabsoluten Sohnschaft des in der Naturgleichheit mit dem Vater Einziggeborenen und durch sie erlangen wir Adoptivkinder die Gotteskindschaft<sup>70</sup>.“

Am meisten fällt bei der Cusanischen Weise, von der Gotteskindschaft zu schreiben, auf, wie sehr er diese jetzt nur beginnen und erst nach dem Tode in der Gottanschauung sich vollenden läßt. Die paulinische Auffassung von der Gotteskindschaft, die ein Heilsgut der Gegenwart zwar ist, aber dennoch als eschatologische Gabe noch zu erwarten ist, ist von ihm so einseitig bejaht worden, daß er die Gotteskindschaft als Angeld kaum noch sah<sup>71</sup>. Auch die johanneische Lehre vom ewigen, aber jetzt schon beginnenden Leben hat diese Einseitigkeit nicht behoben.

Daher fühlt Cusanus die Spannung zwischen dem Jetzt und dem Künftigen überdeutlich. „Das ist der mühevollen Weg derer, die zur theosis streben<sup>72</sup>.“ „Jetzt ist Schule, danach wird das *magisterium* erlangt<sup>73</sup>.“ Jetzt ist die Zeit des Aufstiegs unter großen Mühen<sup>74</sup>, der Suche<sup>75</sup>, ja der Jagd nach der Weisheit<sup>76</sup>. Jetzt müssen wir uns dem „Studium“ hingeben und uns erheben, jetzt gilt es jegliche Tugend zu üben<sup>77</sup>. Wir müssen voranschreiten<sup>78</sup> und wachsen zum Vollalter des Mannes<sup>80</sup>. Wir müssen versetzt werden<sup>81</sup> von der Kenntnis der Einzeldinge zur universalen Kunst über alle unverhältnismäßige Verhältnisse hinweg<sup>82</sup>. Der Same mit seiner lebendigen Kraft muß aufgehen<sup>83</sup>, damit wir das ewige Leben erlangen.

<sup>69</sup> FD 76, 4—5.

<sup>70</sup> FD 54, 23—26.

<sup>71</sup> FD 56, 1—2. In DI I. 3 c. 10 (149, 19) wird sie nicht nur eschatologisch gesehen.

<sup>72</sup> FD 84, 1—2.

<sup>73</sup> FD 56, 10; 85, 2—3.

<sup>74</sup> FD 53, 4; 57, 4—9; 58, 1; 61, 6; 77, 1; 78, 9; 84, 1.

<sup>75</sup> FD 59, 11; *passim*.

<sup>76</sup> *De venatione sapientiae*.

<sup>77</sup> FD 68, 8.

<sup>78</sup> VU nr. 40; Alb. ep. nr. 16—17. 23. 28. 30. 32. 36. 39. 40. 52.

<sup>79</sup> FD 56, 9. 13; 58, 1—4; 60, 3.

<sup>80</sup> FD 56, 5—9.

<sup>81</sup> FD 57, 2. 5; 58, 3; 68, 9—10.

<sup>82</sup> FD 61, 6—7.

<sup>83</sup> FD 53, 3.



Von dem Vorgeschmack, den wir jetzt haben, sollen wir gelangen zum vollen Genuß<sup>84</sup>.

Diese Spannung konnte das Denken des Cusanus auflösen, weil es ganz eingestellt war auf die Schau der Wahrheit. Jetzt ist das schon das Höchste, frei zu sein, um die Wahrheit zu suchen<sup>85</sup> und sie zu entdecken. Die Endvollendung besagt aber, daß die Wahrheit gefunden ist und genossen wird<sup>86</sup>.

Gewiß ist Cusanus nicht blind gegenüber den Gefahren des Rückfalls, die dem Menschen drohen<sup>87</sup>. Er weiß um die menschliche Unsicherheit, ob er beharren wird, und um die Pflicht zu beten, daß ihm vergeben werde und er beharre<sup>88</sup>. Er sieht, daß die Gnade Gottes nicht in allen gleich ist<sup>89</sup>. Er kennt die biblische Lehre von der Mehrung der Gnade<sup>90</sup>. Aber Cusanus spricht nicht von der Furcht vor dem Tode. Im Gegenteil, im Tode wird der Mensch losgelöst von der Bindung an die Sinnenwelt und befreit für die Gottesschau. „Erst wenn wir von der Erde losgelöst sind, können wir das Leben selbst erlangen<sup>91</sup>.“ „Die Gotteskindschaft ist nichts anderes als die Vergöttlichung<sup>92</sup>.“ „Unsere intellektuelle Macht ist nicht auszuschöpfen, bis sie zur Vergöttlichung gelangt<sup>93</sup>.“ Diese ist die „Letzttheit aller Vollkommenheit<sup>94</sup>.“ „Wir werden dann auf andere Weise sein, was wir jetzt sind auf seine Weise<sup>95</sup>.“ Zwar ist „Gott, wie er in sich ist, nicht einsichtbar noch wißbar<sup>96</sup>.“ „Gott wird dann zwar nicht wie er selber ist, berührt, aber doch geschaut ohne irgend ein rätselhaftes Phantasiegebilde in der Reinheit des intellektuellen Geistes<sup>97</sup>.“ „Diese Weise der Erscheinung der absoluten Wahrheit ist das letztmögliche Lebensglück für den Intellekt, der die Wahrheit genießt, ja ist Gott, ohne den der Intellekt nicht glücklich sein kann<sup>98</sup>.“ „Dann erfaßt der menschliche Geist sich selber in der Wahr-

<sup>84</sup> FD 68, 9.

<sup>85</sup> FD 61, 9.

<sup>86</sup> FD 52, 5; 53, 5; 54, 3—5. 16; 58, 2. 6—12; 61, 12.

<sup>87</sup> VU nr. 35, 41. 42.

<sup>88</sup> VU nr. 26. 40. 41. 42; Alb. ep. nr. 29; Alb. sermo nr. 33. Cusanus spricht VU nr. 37 von der Billigkeit der Erhörung. Die neuhochdeutsche Wiedergabe schreibt: „dann haben wir ein Recht darauf, von Gott erhört zu werden.“ (Cusanus-Texte I Predigten, Heidelberg 1940. 77—79.)

<sup>89</sup> VU nr. 1.

<sup>90</sup> DI I. 3 c. 11 (152, 17—154); VU nr. 1.

<sup>91</sup> FD 61, 12.

<sup>92</sup> FD 52, 2—3.

<sup>93</sup> FD 54, 1—4.

<sup>94</sup> FD 52, 4; 54, 3.

<sup>95</sup> FD 56, 2.

<sup>96</sup> FD 63, 7—8.

<sup>97</sup> FD 62, 6—7.

<sup>98</sup> FD 62, 8—10.

heit bei einem solchen Übermaß an Herrlichkeit, daß er einsieht, nichts könne mehr außerhalb seiner sein, sondern er selbst erfaßt alles in sich<sup>99</sup>.“

Cusanus ist so hingerissen von dem Ausblick auf die künftige Schau und die Vergöttlichung, daß er das Licht der Glorie, das an Stelle des Glaubenslichtes gnadenhaft geschenkt wird, nicht eigens erwähnt, ohne es freilich zu leugnen<sup>99a</sup>. Weil Vollendung der Wanderung und Abschluß des Studiums, weil Gipfel des Wachstums und Ziel der Sehnsucht, wird das gnadenhaft Neue des Glorienlichtes nicht besonders hervorgehoben. Selbst der folgende Text zeigt mehr den Unterschied des Maßes, wie der Gegenstand der Schau erfaßt wird, als den Unterschied des Lichts, in dem geschaut wird: „Wenn der lebendige Spiegel des Intellektes (der jetzt gekrümmt ist) hinübergetragen wird zu dem gradflächigen ersten Spiegel der Wahrheit... dann ergießt sich dieser Spiegel der Wahrheit mit allem, was die anderen Spiegel aufgenommen haben, in den lebendigen intellektuellen Spiegel. Und dieser intellektuelle Spiegel nimmt dann in sich auf jenen widerspiegelnden Strahl der Wahrheit, der in sich den Wahrheitsgehalt aller Spiegel hat<sup>100</sup>.“

Diese Skizze der Gnadenlehre des Nikolaus Cusanus zeigt uns, wie der religiöse Schriftsteller und Prediger Cusanus seine Gedanken aussprach, ohne die Begriffe und Unterscheidungen der Scholastik viel zu verwenden und ohne auf die Probleme einer nominalistischen oder einer allzu spitzfindigen konservativen Theologie einzugehen. Es muß weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben, darzulegen, was Cusanus über die Wirkungen der Sakramente, besonders der Eucharistie gesagt hat. Dann würde sich wohl noch deutlicher zeigen, wie sehr der Sohn Gottes als Mensch gewordener uns Menschen hinführt zur Gotteskindschaft. Aus unsern Ausführungen tritt mehr der Gedanke hervor, daß Gott der Sohn den Menschen zur Teilhabe an seiner eigenen Sohnschaft erhebt. Mit Bedacht hat Gerda von Bredow aufmerksam gemacht auf einen Text aus Sermo 175, mit dem wir schließen: „Die Gleichheit, die die Form oder Gestalt des Wesens oder der Sohn des Vaters ist, gibt dir, der du Sohn sein kannst, wirklich, daß du von dem Können zur Wirklichkeit gelangst. Nichts wird nämlich wirklich außer durch das was wirkend und wirklich ist... Und das ist die Offenbarung Christi, der sagt: ‚Ohne mich könnt ihr nichts tun‘, und: ‚Denen, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden<sup>101</sup>.“

<sup>99</sup> FD 64, 10–12.

<sup>99a</sup> Über das Zusammensein von Glauben und Schau als Grenzfall vgl. DI I. 3 c. 11 (154, 20–27).

<sup>100</sup> FD 67, 1.

<sup>101</sup> Cusanus-Texte IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues (Heidelberg 1955) 93.

# Der Beitrag des Nikolaus von Kues zum Religionsgespräch der Gegenwart

Von Professor Wilhelm Breuning, Trier

## I.

Unter den Schriften des Nikolaus von Kues darf angesichts unserer eigenen Probleme das kleine Werk *De pace fidei*<sup>1</sup> ein besonderes Interesse für sich in Anspruch nehmen. Der Kardinal hat sich in diesem Dialog keine geringere Aufgabe gestellt, als einen Weg zur friedlichen Übereinkunft aller Religionen aufzuweisen. Auch unsere gegenwärtige Theologie hat sich ganz allgemein dem Problem, das in der Unterschiedlichkeit der Religionen liegt, mit erneuter Intensität gestellt<sup>2</sup>. Es ist die Diaspora-situation der Christen in der Welt, die zu solcher Besinnung zwingt. Die katholische Theologie hat indes noch einen besonderen Grund, der Frage ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, weil das Verhältnis der Kirche zu den Nichtchristen zu den ausgesprochen heißen Themen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört. Das Verhältnis zu den Nichtchristen ist im Schema *De oecumenismo* mitbehandelt<sup>3</sup>. Von allen außerchristlichen Religionen erfahren zwar nur die Juden eine spezielle Berücksichtigung. Die engere Berührungsmöglichkeit liegt hier theologisch in der heilsgeschichtlichen Einheit der beiden Testamente begründet<sup>4</sup>. Aber eine Stellungnahme zugunsten aller Religionen liegt in dem letzten Kapitel des vorgelegten ökumenischen Schemas vor, das über die Freiheit des religiösen Bekenntnisses handelt. Dementsprechend geht die Argumentation zwar nicht von der theologischen Bedeutung der Religionen und der in ihnen verkörperten Werte aus, sondern von den Freiheitsrechten der mensch-

<sup>1</sup> Ausgabe: Nicolai de Cusa de pace fidei cum epistula ad Ioannem de Segobia. Ed. Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour, OSB. (Mediaeval and Renaissance Studies, hrsg. v. R. Hunt u. R. Klibansky in Verb. mit L. Labowsky, supplement III) London 1956. — Deutsche Übersetzung: Schriften des Nikolaus von Cues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung, hrsg. v. E. Hoffmann, Heft 8. Über den Frieden im Glauben. *De pace fidei*. Von Ludwig Mohler (Philos. Bibl. Bd. 223) Leipzig 1943.

<sup>2</sup> Es sei verwiesen auf die Lit.-Zusammenstellung bei: Heinz Robert Schlette: Die Religionen als Thema der Theologie. (Quaest. disput. 22) Freiburg-Basel-Wien 1964, 123—127.

<sup>3</sup> Für die Inhaltsangaben stützen wir uns auf den Bericht in: Herderkorrespondenz, 18 (1963/64) Heft 4, S. 196—200.

<sup>4</sup> Nikolaus v. Kues behandelt die Juden in *De pace fidei* eher etwas gering-schätzig. Vgl. c. 12: Ed. Klibansky/Bascour S. 39. Dagegen hat er aber Verständnis für die, die sich beschneiden lassen wollen, „um Abraham und seinen Anhängern auch darin gleichförmiger zu sein“, c. 16. Ed. Klibansky/Bascour S. 56. Übers. Mohler S. 147.

lichen Person, die auch mit gutgemeinter Intention keinem Religionszwang unterworfen werden darf. Dadurch allein schon ergeben sich aber in der Praxis Berührungspunkte mit den anderen Religionen, ja Begegnungsmöglichkeiten, die auf die Dauer nicht ohne weittragende theologische Folgen bleiben können. Denn die Konsequenz aus dem letzten Kapitel des ökumenischen Schemas ist unweigerlich, daß alle Religionen in der Kirche einen unerschütterlichen Bundesgenossen gegen den anti-religiösen Atheismus finden. Offenbar bietet die Kirche diese Bundesgenossenschaft nicht widerwillig, etwa nur deshalb, weil sie den moralischen Grundsatz unbedingt bejaht, daß man auch einem religiös Irrenden nicht mit Gewalt eine andere Überzeugung aufnötigen könne und dürfe. Dieser so allgemein formulierte Grundsatz würde ja auch dem Atheisten gegenüber gelten, obwohl man in einer solchen Entscheidung zum Atheismus objektiv das größte Unrecht des Menschen sehen muß.

Bei der Verteidigung der Religionsfreiheit im Schema *De oecumenismo* werden aber doch wohl nicht nur notwendige Menschenrechte, sondern auch religiöse Werte als solche mitverteidigt. Das deutet sich besonders in dem Satz an: „Das Konzil erklärt feierlich, daß alle Versuche, die Religion entweder in der ganzen Menschheit oder in einer bestimmten Religionsgemeinschaft ganz auszurotten, in offenkundiger und schwerster Weise die Rechte des Schöpfers und Retters der Menschen verletzen, sowie auch die heiligsten Rechte des menschlichen Gewissens und der Völkerfamilie<sup>5</sup>.“ Hier scheint doch etwas mehr verteidigt und anerkannt zu sein als die Religionsfreiheit des einzelnen als einzelner.

Auch dürfte für die nichtchristlichen Religionen klar geworden sein, daß die neue Bundesgenossenschaft nicht einer schlaun Taktik entspringt, etwa in dem Sinn, daß alle Religionen zwar vor dem militanten Atheismus in Schutz zu nehmen seien, aber mit dem Ziel, sie damit um so schneller für die Kirche zu vereinnahmen. Wenn nämlich allen weltlich mächtigen Institutionen gegenüber die Religionsfreiheit als elementares Menschenrecht in der Ablehnung jedes Zwanges und aller Vergewaltigung proklamiert wurde, so tauchte in der Begründung der Religionsfreiheit, die auch die Kirche einzuräumen bereit ist, unüberhörbar ein neues Motiv auf: „Die Kirche ist verpflichtet zur Verkündigung der einen Wahrheit, doch neben dieser steht die Pflicht der Liebe und der Geduld gegenüber jenen, die nicht oder noch nicht zur vollen Erkenntnis des Evangeliums gelangt sind<sup>6</sup>.“ Es ist Sache der Theologie zu zeigen, daß solche Liebe und Geduld nie taktische Mittel sein können, sondern daß sie eine in sich selbst sinnvolle Einstellung und schon eine heilsgeschichtliche Antwort der Kirche auf das Problem der Religionen darstellen.

<sup>5</sup> Herderkorr. 18, 4, S. 197<sup>b</sup>.

<sup>6</sup> A. a. O., 197<sup>a</sup>.

Ein theologisch bedeutsamer Gedanke, der zu einer innerlich und keinesfalls bloß taktisch positiven Einstellung nicht allein zur Religionsfreiheit, sondern zu den Religionen selbst die Grundlage bieten kann, klingt in dem Satz der Schemavorlage auf, daß „Gott den Menschen stufenweise zur vollen Wahrheit und Liebe führt“<sup>7</sup>. Denn eben diese Stufe, die zwar als Stufe gesehen wird und nicht als das vollkommene Ende, hat doch gerade hinsichtlich des Zieles, das erreicht werden soll, ihre unter Umständen sogar unersetzbare Bedeutung.

Praktische Schritte zur Neuorientierung geht schon die Errichtung eines Sekretariates für die nichtchristlichen Religionen. Hier sind bereits Realitäten geschaffen, die angesichts der bisherigen betonten Konkurrenzhaltung nicht genug zu bestaunen sind.

## II.

Vergleichen wir mit dieser Situation die Situation, in der Nikolaus von Kues sein Werkchen schrieb! Wir können hier darauf verzichten, den Inhalt des Dialogs in *De pace fidei* wiederzugeben, den ausgesuchte weise Männer aus siebzehn Nationen über die christliche Gottes- und Trinitätslehre mit dem himmlischen Worte selbst führen, der dann in der Christologie von Petrus und in der Sakramententheologie, besonders der Eucharistielehre, von Paulus als Gesprächspartner weitergeführt wird. Er ist inzwischen sowohl in einer textkritischen Edition als auch in einer insgesamt sehr fachkundigen deutschen Übersetzung zugänglich. Zudem haben Veröffentlichungen der letzten Jahre den Inhalt zusammengefaßt wiedergegeben<sup>8</sup>. Für das unmittelbare Verständnis ist noch wichtig, daß der Dialog zwar alle Religionen ansprechen möchte, daß aber der am häufigsten angesprochene oder doch im Hintergrund gesehene Gesprächspartner unter den nichtchristlichen Religionen der Islam ist<sup>9</sup>.

Der Ausgangspunkt des Dialogs ist eine menschliche Erschütterung, die den Kardinal betroffen hat. Nikolaus hat von den Greueln gehört, die bei der Eroberung von Konstantinopel von Türken an Griechen verübt

<sup>7</sup> A. a. O. — Vgl. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, S. 66 bis 112, wo der heilsgeschichtliche Sinn solch stufenweiser Führung Gottes untersucht wird. Siehe auch: Karl Rahner: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie V. Einsiedeln-Zürich-Köln 1962*, 136—158. — Joseph Ratzinger: *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, in: *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*, hrsg. v. J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler, Bd. 2, Freiburg-Basel-Wien 1964, 287—305.

<sup>8</sup> Vgl. Anm. 1. — Ferner: Bruno Decker: *Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen*, in: *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*. Hrsg. v. J. Koch (Studien und Texte z. Geistesgesch. d. Mittelalters, Bd. 3) 1953, S. 94—121. — Etienne Gilson: *Die Metamorphosen des Gottesreiches*. München-Paderborn-Wien 1959, S. 154—179.

<sup>9</sup> Mit ihm befaßt sich Nikolaus in einer eigenen Schrift *Cribratio Alkoran*, die nach *De pace fidei* geschrieben ist, aber in der Grundtendenz verwandt ist.



worden waren. Für die Zeitgenossen hatte dieser gesamte Kampf betont religiöse Aspekte. Kardinal Bessarion schreibt hierüber: „Die altangesehene, blühende Stadt, die Hauptstadt von ganz Griechenland, Glanz und Zier des Morgenlandes, ist von den unmenschlichsten Feinden der Christenheit, von blutdürstigen Wilden erobert, geplündert und verwüstet worden<sup>10</sup>.“ Unter diesem Aspekt, daß hier im Namen der Religion von den Feinden der Christenheit Gewalttaten an Christen verübt worden sind, sieht auch Nikolaus die Ereignisse. Daß die Bedrückten in diesem Fall Christen waren, mag ihm sein Problem erleichtert haben. Doch seine Schrift geht über den Einzelfall hinaus. Die religiöse Vergewaltigung beim Fall von Konstantinopel ist nur der Anlaß, sich grundsätzlich mit der religiösen Uneinigkeit der Menschheit zu befassen. Der Ausgangspunkt ist jedoch bedeutsam, sofern er den ganzen Dialog unter ein humanistisches Vorzeichen setzt. Es kann zwar keinem Zweifel unterliegen, daß das eigentliche Ziel, das der Kardinal anstrebt, darin besteht, daß alle Völker die christliche Religion annehmen. Bruno Decker<sup>11</sup> hat das mit Recht gegenüber jüngsten Deutungsversuchen hervorgehoben, die den Kardinal als Zeugen für einen modernen Relativismus gegenüber dem Wahrheitsgehalt aller Religionen — einschließlich auch der nach dieser Meinung allenfalls relativ höchstentwickelten christlichen — beanspruchen möchten: Die Übereinkunft bestehe darin, daß alle Religionen „unter christlicher Führung“ erkennen sollten, daß „der religiösen Wege viele sind, das Ziel aber nur eines“<sup>12</sup>. Nikolaus ist demgegenüber zutiefst überzeugt, daß das Wort, das Weisheit und Wahrheit in Person ist, als Fleischgewordener die einzige und letzte Wahrheit für alle Menschen ist und daß nur in seiner christlich verkündigten Wahrheit Heil und Leben für die Menschen zu finden ist. Sein Versuch geht nicht daraufhin aus, eine menschliche Religion erst zu schaffen, auf die sich alle zu einigen verständen. Der Dialog sucht zwar die Religion, auf die sich alle wirklich einigen können, aber die braucht nicht erst erfunden zu werden, sondern ist die christliche Religion des fleischgewordenen Wortes. Der Dialog will zeigen, daß diese christliche Religion wirklich die Kraft besitzt, alle vordergründigen Gegensätze, die sich auszuschließen scheinen, in sich versöhnend aufzunehmen<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Ludwig Mohler: Aus Bessarions Gelehrtenkreis (Quellen u. Forschungen aus d. Gebiet der Geschichte 24). Paderborn 1942, S. 475—477, Bessarionis Epistolae n. 29. — Übers. nach Mohler, in: De pace fidei S. 182.

<sup>11</sup> Nik. v. Cues und der Friede unter den Religionen, S. 111.

<sup>12</sup> Ernst Hoffmann: Nikolaus von Cues. Zwei Vorträge. Heidelberg 1947, S. 30 f.

<sup>13</sup> Gegenüber der relativistischen Mißdeutung ist das Kapitel über die Notwendigkeit des Glaubens an die Inkarnation im präzise geschichtlichen Sinn des Dogmas ein deutlicher Gegenbeweis. c. 11—14. Ed. Klibansky/Bascour S. 30—47.

Aber dennoch ist dieses letzte Ziel der Christianisierung aller vor- und außerchristlichen Religiosität, das in seiner Richtigkeit und Gültigkeit gar nicht in Frage gestellt wird, in einer typischen Weise humanistisch motiviert, wie wir schon angedeutet haben. Nicht die Überlegenheit des Missionars, der die hohen Werte des Christentums, der Religion des wahren Logos, zu verkünden hat und der sich zu denen herabläßt, die noch im „blinden Heidentum“ befangen sind, ist das Motiv der zwar irenischen, aber letztlich doch missionarischen Schrift, sondern der Jammer, der das Herz des Kardinals erfaßt, wenn er bedenkt, wieviel Menschen nicht nur beim Fall von Konstantinopel, sondern seit eh und je im Namen einer anderen Religion um ihrer eigenen Religion willen Unrecht und Vergewaltigung erlitten haben<sup>14</sup>.

Vielleicht ist gerade das das Kühne und Besondere an der Schrift des Cusanus, daß hier bei der Erörterung um die wahre Religion nicht nur abstrakt um Wahrheiten gekämpft wird, sondern daß auch hier Wahrheit und Liebe zusammengesehen werden. Der Kardinal will mit dem Gemütsdruck auf das Mitleid mit den armen um ihrer Religion willen Verfolgten nicht die Verantwortung für das Suchen nach der Wahrheit einlullen, aber er ist wohl der Überzeugung, daß ein Suchen nach der Wahrheit, das aus einer echten Menschenliebe mitgetragen wird, leichter sein Ziel findet. Die Übereinstimmung darüber, daß den Unterdrückten und Gemarteten geholfen werden soll und muß, ist sozusagen schon eine vorgängige gemeinsame Basis der Gesprächsteilnehmer, die sie mit Wohlwollen füreinander einnimmt. Gewiß ist die Basis noch zu schmal, um als die *concordantia*, die Übereinkunft selbst gelten zu können, aber mit ihrer Hilfe bekommt das Gespräch eine positive Richtung auf die größere und wichtigere Basis hin, die in der übereinstimmenden Bejahung des menschengewordenen Wortes selbst liegt.

### III.

Diese vom Grund her wohlwollende Haltung gehört auch zu dem, was uns mit Cusanus besonders verbindet und das uns beim Lesen des Dialogs aufhorchen läßt. Denn der Inhalt des Dialogs selbst ist zwar in vielen Dingen recht interessant. Er bietet Einblicke in die Gesamtheologie des Cusanus. Wir finden da Gedanken, die für die Gotteslehre oder Trinitätsspekulation sowie auch für die Christologie und Eucharistielehre des Cusanus wichtig sind<sup>15</sup>. Aber bei aller Hochschätzung dieser Theologie — in einem heutigen Dialog mit außerchristlichen Religionen ließe sich die Schrift des überragenden Theologen Nikolaus von Kues sowohl von

<sup>14</sup> c. 1. Ed. Klibansky/Bascour S. 3—7.

<sup>15</sup> Vgl. Rudolf Haubst: Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues. (Trierer Theol. Studien 4) Trier 1952, S. 164, 238, 308. — Ders.: Die Christologie des Nikolaus von Kues. Freiburg 1956, S. 9 f.; 215 f. u. ö.

der Methode her als auch vom Inhalt her gesehen nur sehr begrenzt anwenden. Er mochte in seiner eigenen Zeit darauf hinweisen können, daß er in dieser Art gelehrte Türken von der Wahrheit des Trinitätsglaubens überzeugt habe<sup>16</sup>. Decker hat aber unser eigenes Empfinden wohl richtig charakterisiert, wenn er sagt, daß „der Erweis der Wahrheit des Christentums auf weite Strecken zu rational vorkomme“<sup>17</sup>. Der *ratio* wird im ungebrochenen Vertrauen auf ihre Kraft viel zugemutet. Aber es ist ein im Grund naiver Rationalismus, kein kritischer und nicht der, den wir geschichtlich als Rationalismus meinen. Wenn heute ein Dialog dieser Art überhaupt versucht würde, würden vor allem kritische Voraussetzungen eine weitaus größere Rolle spielen müssen. Der vielfach schon modern empfindende Nikolaus denkt hier durchaus mittelalterlich: daß es nämlich der vom Glauben beseelten *ratio* gelingen müsse, alle vernünftigen Überlegungen der Menschen in den Bann des fleischgewordenen Wortes zu ziehen. Dieser Dienst der *ratio* für die Weisheit des Wortes ist auch die Kluft, die den Rationalismus des Cusanus von der ihrer selbst bewußt und sicher gewordenen *ratio* der Aufklärung trennt, auch wenn das Thema vom Religionsfrieden durch friedliche Übereinkunft uns Nachgeborene unwillkürlich Parallelen zwischen Nikolaus und der späteren Aufklärung ziehen läßt.

Sehr scharfsinnig hört Gilson allerdings einen neuen Ton, der bei Nikolaus schon mitklingt: „Mehr als der eigentliche Glaube drängt nun der Geist des Glaubens danach, das Prinzip des Friedens und der religiösen Organisation des Erdballs zu werden. Der Augenblick nähert sich, wo der Universalismus der Vernunft den Konstrukteuren einer zukünftigen Menschheit seine Dienste anbieten wird<sup>18</sup>.“ Trotzdem wird man auch deutlich sagen dürfen, daß bei Cusanus der Augenblick eben doch noch nicht da ist. Die Vernunft steht nicht im Dienst von Konstrukteuren einer Menschheit, sondern die Vertreter der Menschheit beugen sich der Einsicht, daß im fleischgewordenen Wort schon alles Heil für die Menschheit bereit liegt. Aber gerade in dieser Hinsicht sind auch wir Nachgeborene skeptischer, als es Cusanus war. Cusanus sprach von einer *facilis concordantia*<sup>19</sup>. Das erscheint uns als Utopie. Hinter unserer Skepsis stehen geschichtliche Erfahrungen. Wie schwer wird es dem Christentum, innerhalb unserer Welt zu überzeugen. Dahinter steht auch die Erfahrung, daß es gerade die Vernunft gewesen ist, mit deren Hilfe der Mensch die Herrschaft über die Welt angetreten hat und die doch vielfach dabei nicht eine Haltung des Glaubensgehorsams gefördert hat, sondern eine Haltung der Hybris.

<sup>16</sup> Epist. ad. Ioannem de Segobia. Ed. Klibansky/Bascour S. 98.

<sup>17</sup> Nik. v. Cues und der Friede unter den Religionen, S. 119.

<sup>18</sup> Die Metamorphosen des Gottesreiches, S. 179. (Sperrung vom Verf.)

<sup>19</sup> c. 1. Ed. Klibansky/Bascour S. 4.

#### IV.

Wenn wir auch allen Grund haben, daran zu zweifeln, daß die Einigung der Religionen durch eine *facilis concordantia* zu erreichen sei, dann sollten wir doch nicht nur zum besseren Verständnis eines gewiß allzu vertrauensseligen Vernunftoptimismus bei Nikolaus, sondern vor allem um unserer eigenen Aufgabe willen auf das schauen, was schon Decker als den „meta-rationalen Hintergrund“ bei Cusanus bezeichnet hat<sup>20</sup>. In diesem Zusammenhang zitiert Decker aus einem Brief des Cusanus an Johannes von Sevogia: „*Veritas se ipsam ostendet cum profectu fidei nostrae*“<sup>21</sup>. Die Glaubensseligkeit ist gewiß die tiefere Triebkraft des streckenweise so vernunftfreudigen Dialogs um die religiöse Einigung der Menschheit.

Allerdings werden noch einmal die Grenzen des mittelalterlichen Kardinals unserer Zeit gegenüber deutlich, wenn wir uns auf einen solchen Optimismus angesprochen sehen. Der Schrecken der damaligen Christenheit waren die Türken. Aber ihnen gegenüber konnte ein Theologe wie Nikolaus zeigen, daß diese schrecklichen Feinde gar keine so minderwertige Religion hatten; gab es doch eine Fülle von Berührungspunkten zwischen Christentum und Islam. Demgegenüber erfahren wir den kämpferischen Atheismus nicht nur als Idee, die den Menschen in seinem innersten Wesen pervertieren kann, sondern auch als Macht, die — in verschieden starken Schattierungen — freie Religionsausübung unterdrückt. Was Nikolaus übersehen zu haben scheint<sup>22</sup>, die Verfolgungssituation der Christen in der Welt<sup>23</sup>, erkennen wir als notwendiges „Muß“ in der Heilsverwirklichung Gottes. Inzwischen ist uns aber auch aufgegangen, daß diese Verfolgung nicht nur die Christen bedroht, sondern alle treuen Anbeter Gottes auch in anderen Religionen. Diese Situation gemeinsamer Unterdrückung um der Gottesverehrung willen zwingt zu einer neuen Besinnung auf den heilsgeschichtlichen Sinn dieses Miteinander<sup>24</sup>.

Wenn hier auf dieses Problem hingewiesen wird, dann geschieht es nicht mit der Absicht, eine schnelle Lösung anzubieten, sondern um zu zeigen, wie unsere Fragen sich der Zeit des Cusanus gegenüber geändert haben. Aber könnte von dem Glaubensoptimismus des Cusanus in der veränderten Umwelt dann nicht doch etwas auf uns überstrahlen — gerade auch angesichts der größeren eschatologischen Schatten, die ein

<sup>20</sup> Nik. v. Cues und der Friede unter den Religionen, S. 119.

<sup>21</sup> Ed. Klibansky/Bascour S. 97.

<sup>22</sup> Vgl. dazu auch Decker, Nik. v. Cues und der Friede unter den Religionen, S. 119.

<sup>23</sup> Vgl. etwa Joh. 16, 1—4.

<sup>24</sup> Vgl. dazu die in Anm. 7 genannten Arbeiten. — Aus biblischer Sicht siehe darüber den Beitrag von Franz Mußner: Die Religionen als Thema der Theologie — neutestamentlich gesehen. TThZ 73 (1964) 247—248).

solcher Optimismus heute notwendig werfen muß? „Die Wahrheit wird sich selbst erweisen...“<sup>25</sup> Der Erweis der Wahrheit ist im Dialog um die Religionen bei Nikolaus trotz aller Spekulationsfreude nicht das Licht einer kalt nütigenden Vernunft, sondern sie ist seliges Licht, das die Herzen menschlich warm werden läßt. Insofern ist die Einkleidung des Dialogs in die mütterliche Sorge um die Verfolgten nicht fremdes Zierwerk, sondern die Sorge um die Menschen steht unmittelbar im Dienst der Wahrheit. Die neue Einstellung der Kirche den Religionen gegenüber knüpft zwar nicht bewußt etwa an Nikolaus an, aber man kann hier gewiß eine geistige Verwandtschaft feststellen. Indem die Kirche in unserer Zeit mütterlich für die um ihrer Religion willen Verfolgten eintritt, knüpft sie nicht nur ein humanes Band, sondern diese humane Sorge ist zugleich eine Heilssorge. Diejenigen, die nicht ihrer Jurisdiktion anvertraut sind, sind in einem greifbaren Sinn doch ihrer Mütterlichkeit anvertraut — und zwar ohne den Hintergedanken, daß sich alle Freundschaft nur dann auszahle, wenn die Beschützten auch irgendwann einmal katholisch werden. Es liegt hier geradezu eine konkrete Form dafür vor, wie das *extra ecclesiam nulla salus* erfahrbar werden kann für die, die sich nicht zur Kirche bekennen und doch aus dem Heil schöpfen dürfen, das der Kirche anvertraut ist.

Mit dem großen Kardinal eint uns also, daß wir die Wahrheit ohne kalten Fanatismus verkünden wollen und daß wir gerade in der Sorge um die Wahrheit nicht die Sorge um den anzusprechenden Menschen vergessen. Wir können so diesen christlichen Humanismus verstehen und nachvollziehen.

Es ist bei der Mühe um das Verständnis des oft recht schweren Gedankengangs im Dialog vielleicht nicht deutlich genug herausgearbeitet worden, daß das christlich humane Motiv nicht nur Ausgangspunkt und Einkleidung für Nikolaus gewesen ist, sondern daß es den Dialog an verschiedenen Stellen deutlich prägt. Der meta-rationale Hintergrund, von dem wir im Anschluß an Decker gesprochen haben, ist greifbar, und ich meine, daß gerade er es ist, der uns heutigen Leser mehr ergreift als die rationalen Ableitungsversuche, die für heutige Nichtchristen wegen der ganz anderen geistigen Zeitverhältnisse ohnehin nicht nachvollziehbar wären.

## V.

Zur Demonstration dieser Bedeutung des vom Glauben zur menschlichen Wärme verwandelten Herzens im Religionsgespräch des Cusanus sei auf einige wenige Stellen verwiesen; zunächst auf die Stelle, wo Petrus dem

<sup>25</sup> Siehe Anm. 21.



Spanier gegenüber die jungfräuliche Geburt Christi erläutert: „Christus ist uns daher so geboren, daß er mit allen Menschen aufs innigste verwandt ist. Er hat ja den zum Vater, von dem der Vater eines jeden Menschen das Vatersein hat, und er hat die zur Mutter, die mit keinem Menschen fleischlich vermählt war. Die Folge ist doch, daß ein jeder durch die überaus verwandtschaftliche Verbindung mit Christus seine Natur in der höchsten Vollkommenheit wiederfindet<sup>26</sup>.“ Daß Christus nur Gott zum Vater und im menschlichen Bereich eine jungfräuliche Mutter hat, gibt ihm eine besondere menschliche Beziehung zu jedem einzelnen: Gerade so konnte Christus jedem Menschen näher verbunden und brüderlicher zu eigen sein. Der eine Vater als Ursprung aller Vaterschaft und die jungfräuliche Mutter gaben Christus im Menschengeschlecht eine Stellung, die ihn weniger eingefangen sein ließ in die Enge menschlicher Bindungen als die anderen Menschen. War er als Sohn des ewigen Vaters schon auf die Bruderschaft mit allen hin vorherbestimmt, so fand diese menschliche Zugehörigkeit Christi zu allen einen sinnenfälligen Ausdruck in der jungfräulichen Mutter, die nicht durch die leibliche Übereignung an einen Mann zwar fruchtbar, aber auch auf ihre Familie begrenzt war, sondern die in ihrer jungfräulichen Mutterschaft auf das ganze Geschlecht hin offen war.

Abgesehen davon, daß hier eine sehr originelle und ansprechende Deutung der jungfräulichen Geburt Christi vorliegt, kommt auch das christlich-humane Motiv deutlich zum Vorschein: Es geht nicht darum, von abstrakt empfundenen Glaubenssätzen zu überzeugen — dann würde die Darlegung wohl niemand sonderlich geneigt machen, an die jungfräuliche Geburt Christi zu glauben —, sondern es geht darum, eine lebendige Verbindung mit dem zu knüpfen, der die Wahrheit in Person ist.

Ähnliches ließe sich zu der Bemerkung sagen, daß Christus das „Antlitz aller Menschen“ sei<sup>27</sup>. Allerdings ist dieser Ausdruck von Nikolaus nicht original geprägt, sondern er fand ihn in seiner Koranübersetzung<sup>28</sup>. Ungeachtet der hier vorliegenden sachlichen Übersetzungsungenauigkeit fanden auch andere Theologen an dieser angeblichen Christusbezeichnung des Korans Wohlgefallen. Es dürfte uns aber interessieren, welchen Sinn Cusanus diesem Ausdruck in seinen Gedanken gibt.

In der Unterhaltung mit dem Syrer stellt Petrus zunächst ganz im Sinn traditionell philosophisch-religiöser Glückseligkeitsspekulation fest:

<sup>26</sup> c. 14. Ed. Klibansky/Bascour S. 43—44. Übers. Mohler S. 133. *Unde Christus sic natus est nobis, ut sit omnibus hominibus coniunctissimus. Eum enim habet patrem, a quo omnis hominis pater habet quod est pater; et illam habet in matrem, quae nulli hominum carnaliter copulata fuit; ut sic quisque reperiat coniunctione propinquissima in Christo suam naturam in ultima perfectione.*

<sup>27</sup> c. 13. Ed. Klibansky/Bascour S. 40.

<sup>28</sup> Vgl. die textkritische Bemerkung bei Klibansky/Bascour a. a. O.

„Diese Seligkeit ist nichts anderes als der Genuß oder die Vereinigung des menschlichen Lebens mit seiner Quelle, aus der das Leben selbst strömt, und diese ist das göttliche unsterbliche Leben<sup>29</sup>.“ Die Möglichkeit dieser Seligkeit wird dann aber im nächsten Satz folgendermaßen begründet: „Wie wäre das aber den Menschen möglich, wenn nicht die allen gemeinsame Natur in einem bestimmten Menschen zu solcher Vereinigung gnadenweise erhoben wäre, durch den als den Mittler alle Menschen das letzte Ziel ihrer Sehnsucht erreichen könnten? ... Christus ist es also, der für alle vorausgesetzt wird, die die höchste Seligkeit zu erlangen hoffen<sup>30</sup>.“ Der Syrer, an den die Worte zunächst gerichtet waren, unterstreicht den Gedanken noch einmal, indem er feststellt, daß alle Religionen im Grund einen solchen höchsten Lehrmeister und Mittler in der menschlichen Natur „voraussetzen“, wenn sie in der Hoffnung auf Seligkeit leben, worauf jede Religion ja ausgerichtet sei<sup>31</sup>. Der Gedanke, daß Christus als der vollendete Mensch die notwendige Voraussetzung für die Seligkeit aller Menschen sei, kehrt im Gespräch mit dem Türken wieder: „Ebensowenig bestand die Möglichkeit, daß irgendein Mensch das Reich erlangte, da die menschliche Natur noch nicht zu jener Höhe erhoben war, auf der sie der göttlichen Natur teilhaftig werden konnte. Christus hat uns also auf jede Weise das Himmelreich geöffnet<sup>32</sup>.“

Die höchste Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott in Christus ist also die Voraussetzung dafür, daß überhaupt Menschen mit Gott vereinigt werden können.

Am Schluß dieses Abschnitts, der im weiteren Verlauf davon handelt, wie unser Eingehen in das Himmelreich von der Art abhängig ist, wie Christus selbst durch den Tod in seine letzte Vollendung einging, faßt Petrus seinen Gedanken noch einmal zusammen. Wenn Christus nicht durch seinen Tod in das Himmelreich eingegangen wäre, dürfte noch kein Mensch in der Seligkeit sein. Da aber alle Religionen der Ansicht sind,

<sup>29</sup> c. 13. Ed. Klibansky/Bascour S. 41. — Übers. Mohler S. 131. — *Haec autem felicitas non est nisi fruitio seu unio vitae humanae cum fonte suo, unde scilicet emanat ipsa vita, et est vita divina immortalis.*

<sup>30</sup> *Hoc autem quomodo esset possibile homini, nisi in aliquo communis omnium natura ad talem unionem elevata concedatur, per quem tamquam mediatorem omnes homines ultimum desideriorum consequi possent? ... Christus est ergo qui praesupponitur per omnes qui sperant ultimam felicitatem se assecuturos.* — Vgl. Haubst, Christologie des Nikolaus S. 173—192 über das Motiv der Inkarnation bei Cusanus.

<sup>31</sup> c. 13. Ed. Klibansky/Bascour S. 41 f. — Übers. Mohler S. 131 f.

<sup>32</sup> c. 14. Ed. Klibansky/Bascour S. 46. — Übers. Mohler S. 136 f. — *Neque fuit possibile quod aliquis homo adipisceretur ipsum regnum, natura humana nondum ad illam exaltationem elevata, ut divinae consors fieret naturae. Christus igitur omni modo aperiendi aperuit regnum caelorum.*

daß es schon „Vollendete“ gibt, fühlt sich Cusanus berechtigt zu sagen: „Folglich setzt der Glaube, daß es Heilige in der ewigen Herrlichkeit gebe, den Tod und die Himmelfahrt Christi voraus<sup>33</sup>.“

Ist das nur die neuplatonische Idee, daß das jeweils in seiner Art Vollendete Grund für alle Verwirklichungen gleicher Art ist, die dann je ihrer Stufe gemäß am vollendeten Urbild teilhaben? Oder wollte Nikolaus darüber hinaus die gesamte Ordnung des Heiles und der Seligkeit, in der wir leben, nicht nur im Logos allgemein, sondern im fleischgewordenen Logos begründen? Wie wir sahen, ist dieser menschgewordene Logos bei dem Kardinal nicht eine dem System entlehnte Idee höchster Erfüllung, sondern leibhafter Mensch, der in warmer Menschlichkeit allen Menschen bis ins Herz hinein verwandt ist. Dieser Christus ist nicht um des neuplatonischen Systems willen auf diese Weise gezeichnet, sondern Nikolaus sucht hier nach einer Aussagemöglichkeit für die alles Sagen übersteigende leibhaftige und herzliche Nähe Christi, der für jeden Menschen ein und alles ist.

Ist das nicht auch die eigentliche Quelle jenes Humanen, das wir schon im Motiv des Dialogs fanden? Die humane Gesinnung des Kardinals gründet nicht in Idealen über Menschenrechte und nicht in der Verherrlichung menschlicher Vernunftmacht, alles selbständig zu ordnen. Maß alles Humanen ist für ihn der vollendete Mensch, in dem aus Gnade die Verbindung von Gott und Mensch geschenkt ist. Als Gott-Mensch steht er in einer Nähe zu jedem Menschen, die alle Fremdheit überwindet, und so ist er die geheime Kraft aller Menschen und aller wahrhaft humanen Gesinnung und Tat.

Hier ist noch ein Wort über die uns häufiger begegnende und gelegentlich als kurzschlüssig anmutende Feststellung angebracht, alle setzten ja im Grund die christliche Religion schon voraus<sup>34</sup>. Es handelt sich dabei aber um Voraussetzungen, die letztlich nicht mit Hilfe einfacher natürlicher Betrachtungen erhoben werden können, sondern die eine vom Glauben angesprochene und geschärfte Logik erfordern. Diese Tendenz auf die Erfüllung in Christus hin ist dessen ungeachtet aber schon eine Realität, bevor sich die Menschen ausdrücklich zum christlichen Glauben bekennen. Die christliche Wirklichkeit also im gesamten Bereich der Welt ist wichtigster Anknüpfungspunkt im Religionsgespräch. Es geht nicht um ein unbeschränktes Vertrauen in eine virtuose Praesuppositionslogik, son-

<sup>33</sup> c. 14. Ed. Klibansky/Bascour S. 46 f. — Übers. Mohler S. 137. — *Fides igitur omnium, quae sanctos esse fatetur in aeterna gloria, Christum mortuum et caelos ascendisse praesupponit.*

<sup>34</sup> Decker hat in seinem Bericht dort, wo Cusanus vom Voraussetzen der christlichen Wahrheit spricht, Kursivdruck angewandt und gibt damit ein in die Augen springendes Bild von der Häufigkeit des Gedankens bei Cusanus. — Vgl. Haubst, Christologie des Nikolaus ... S. 213—215.

dern um den Erweis der christusförmigen Durchprägung aller menschlichen Bereiche.

Dieser Optimismus findet sich auch in unseren eigenen Versuchen wieder, mit den großen Religionen in ein gutes Verhältnis zu kommen. Wir sind zwar ernüchtert durch die Erfahrung, daß die Wirkmöglichkeiten der Kirche beschränkt sind. Wir wissen auch, daß die *concordantia* nicht das Ergebnis eines Glaubensgespräches sein kann. Dazu haben wir auch verstehen gelernt, daß es für die Kirche einen heilsgeschichtlichen Sinn hat, wenn sie nur eine kleine Herde ist. Aber gerade als kleine Herde faßt sie sich nicht als die glückliche kleine Schar auf, die vor den anderen gerettet werden will. Auch das Kleine-Herde-Sein hat einen humanen Aspekt. Wir dürfen und sollen das bewußt glaubende Volk Christi stellvertretend für die anderen mit sein<sup>35</sup>. Gerade so sind wir der Hort jenes Humanen, das seinen Maßstab von jenem einen Menschen nimmt, der allen im innersten am meisten verwandt ist.

Im Optimismus des Cusanus und auch dem unserer Zeit vermißt man vielleicht das Wort von der Buße. Dieser Optimismus stellt den christlichen Glauben als die Erfüllung menschlicher Sehnsucht dar. Aber ist der Schritt zum Christentum nicht zuerst Bekehrung? Die Bekehrung ist in der Tat die Form, wie allen das Kreuz Christi zuteil wird. Durch das Kreuz Christi ist die Predigt von der Bekehrung aber auch zur werbenden Botschaft geworden. Nikolaus sagt: Der Opfertod „ist also die vollkommenste Verwirklichung des Evangeliums gewesen, die Christus in seiner Person selbst erbracht hat, und die vollkommener nicht hätte sein können“<sup>36</sup>.

Die Möglichkeiten, wie die einzelnen oder Gemeinschaften, insbesondere Religionsgemeinschaften durch das Kreuz Christi zum Heil geführt werden, sind vielfältig. Jedenfalls dürfen wir Christen die Aufforderung zur Umkehr und Buße nicht als eine Drohpredigt nach außen hin mißverstehen. Die kirchliche Bußpredigt erreicht ja sowieso erst solche, die wenigstens schon anfänglich glauben. Unsere Aufgabe den Außenstehenden gegenüber, die auch nur durch das Kreuz Christi gerettet werden können, ist nicht, sie durch eine unverständliche Bußpredigt abzustößen — erst recht, wenn dahinter eine Haltung spürbar würde, daß die

<sup>35</sup> Vgl. Joseph Ratzinger: Stellvertretung, in: Handb. Theol. Grundbegr., hrsg. v. H. Fries, Bd. 2, München 1963, 573—575.

<sup>36</sup> c. 14. Ed. Klibansky/Bascour S. 46. — Übers. Mohler S. 136. *Ista ergo fuit perfectissima evangelizatio, quam in seipso ostendit Christus, et perfectior esse non potuit...*

Den in Anm. 130, S. 215 geäußerten Bedenken Mohlers gegen den Satz: *et sine morte et resurrectione potuit semper perfectior esse* liegt offenbar ein Mißverständnis zugrunde. Nikolaus wollte nicht sagen, daß ein Christus, der nicht gestorben wäre, vollkommener gewesen wäre, sondern im Gegenteil: Wenn er nicht gestorben wäre, hätte ihm immer noch eine Vollendung gefehlt.

treuen Glieder der Kirche der Buße nicht mehr so sehr bedürften —, sondern ihnen den Weg zur erlösenden Begegnung mit dem Kreuz Christi zu ebnen<sup>37</sup>.

## VI.

Nicht um den großen Kardinal herabzusetzen, sei zum Schluß noch auf eine Frage hingewiesen, die er zwar schon gesehen hat, die sich aber heute doch mit größerer Dringlichkeit stellt: Hat eigentlich die Verschiedenheit der Religion in sich selbst auch einen positiven Wert? Soll etwas von der Verschiedenheit auch nach der erstrebten Konkordanz bleiben? Cusanus bejaht das und sieht damit also einen positiven Wert in der Verschiedenheit. Allerdings führt er als Begründung ein etwas dürftiges Motiv an: Die Unterschiede würden gegenseitig zu größerem Eifer anstacheln<sup>38</sup>. Damit bleibt er doch vor dem Problem stehen, das uns hier heute bewegt. Einerseits ist es ein innerchristliches Problem, das die Unionsmöglichkeiten der verschiedenen „Arten“ des Christentums betrifft. Andererseits stellt es sich angesichts der Kulturformen der Menschheit, die für das Christentum innerlich noch gar nicht recht erschlossen sind. Die Formel „Einheit im Wesentlichen, Freiheit im Nebensächlichen“ trifft offensichtlich nicht die Tiefe des Problems. Es geht darum, wie gerade das Eine und Einende durch die und in der Mannigfaltigkeit der individuell überzeugend gelebten Glaubensformen ihren Ausdruck finden kann, so daß Einheit und Fülle sich gegenseitig potenzieren. Wenn Nikolaus in seinem Dialog dieser Frage eigentlich nur sehr am Rand begegnet ist, so könnte aber sein ganzes komplexes und doch von einem Zentrum her bestimmtes Denken auch hier Mut zu neuen Versuchen geben.

Es sei jedoch zum Schluß gestattet, noch einmal positiv die Bedeutung des Cusanischen Religionsdialogs angesichts unserer eigenen Fragen zu umschreiben: Was diesen Dialog auszeichnet, ist nicht die Tatsache, daß hier Menschen abstrakt um die Wahrheit ringen, die zusätzlich zu ihrer Wahrheitsfrage noch irenische und liebevolle Menschen sind, sondern daß die Liebe in der konkreten Gestalt als Liebe zum Gottmenschen Jesus Christus selbst ein Element des Suchens nach Wahrheit geworden ist. So wurde auch das Maß der humanen Gesinnung, von der der Dialog zeugt, jenes Humane, das seine Erfüllung im Teilhaben an der göttlichen Natur findet.

<sup>37</sup> Vgl. zur tieferen theologischen Weiterführung des Problems den in Anm. 7 genannten Aufsatz von Ratzinger.

<sup>38</sup> c. 1; 19. Ed. Klibansky/Bascour S. 7; 62.



# Spätleistungen und Altersdefekte in der Papstgeschichte\*

Von Professor Hubert Jedin, Bonn

Auf dem II. Vatikanischen Konzil hat sich eine lebhafte Diskussion über die Frage entwickelt, ob für die Bischöfe, wie es bei uns und in manchen anderen Staaten im Beamtenrecht vorgesehen ist, eine Altersgrenze festgesetzt werden soll, bei deren Erreichung der Bischof von seinem Amte zurückzutreten habe. In dem Entwurf, der den Konzilsteilnehmern vorlag, war, allerdings nur in der Anmerkung, eine für unsere Begriffe sehr hohe Grenze, nämlich die Vollendung des 75. Jahres vorgesehen<sup>1</sup>. Trotzdem hielten sich die Argumente für und wider eine gesetzliche Regelung der Frage ungefähr die Waage: einerseits war evident, daß gerade auf diesem Konzil Kardinäle und Bischöfe in noch weit höherem Alter — ich brauche nur an den 82jährigen Kardinal Bea zu erinnern — kraft ihrer Kenntnisse und ihrer Erfahrungen eine außerordentliche Rolle spielen. Außerdem wurden aber auch grundsätzliche Bedenken gegen die Festsetzung einer Altersgrenze vorgebracht: Der Bischof ist kein Beamter; er ist durch seine Weihe auf Lebenszeit im Besitz von Amt und Würde; ihn gesetzlich zur Aufgabe zumindest seines Amtes zu zwingen, scheint dessen Wesen zuwider zu laufen. Umgekehrt konnten die Befürworter einer Altersgrenze auf die bisweilen verheerenden Folgen hinweisen, die das Versagen eines überalterten, kranken, aber hartnäckig an seinem Amt festhaltenden Bischofs für seine Diözese hat und infolge der Führungsstellung des Bischofs haben muß. In einigen Konzilsreden wurde, allerdings sehr diskret, angedeutet, daß sich das Problem der Altersdefekte ja auch bei den Päpsten stelle. Aber keiner der Anwesenden konnte übersehen, daß das versammelte Konzil, auf dem die ganze Frage erörtert wurde, seine Existenz der Spätleistung eines Papstes verdankt, der beim Antritt seines Amtes fast 77 Jahre alt war, mithin die für die Bischöfe vorgesehene Altersgrenze um fast zwei Jahre überschritten hatte.

Es ist im Rahmen einer „Universitas“-Vorlesung natürlich nicht möglich, die ganze Problematik des Themas „Spätleistungen und Altersdefekte in der Papstgeschichte“ auszubreiten. Ich beschränke mich darauf, am Beispiel dreier Päpste der mittleren und neueren Zeit, d. h. aus kirchengeschichtlichen Perioden, über die unsere Quellen reichlich fließen, erstaunliche, ja geradezu epochemachende Spätleistungen vorzuführen, fühle mich aber als Historiker, der nichts Falsches behaupten, aber auch nichts

\* Vorlesung für Hörer aller Fakultäten an der Universität Bonn am 27. Januar 1964.

<sup>1</sup> Vgl. Herderkorrespondenz 18 (1964) 173 f.

Wahres verschweigen' darf, verpflichtet, auf die Altersdefekte hinzuweisen, die auch bei diesen großen Drei nicht fehlen, erst recht nicht bei anderen, nicht so hervorragenden und eher durchschnittlichen Trägern des Petrusamtes.

## I.

Nicht nur die Würde, auch die Vielfalt der Aufgaben des Petrusamtes haben zur Folge gehabt, daß auf den römischen Bischofsstuhl in der Regel nur Männer in reifem Lebensalter, mit langer Lebens- und Amtserfahrung berufen wurden. Das war schon so, als die Bischöfe von Rom, noch im römisch-byzantinischen Kulturkreis stehend, durch Klerus und Volk der Stadt Rom gewählt wurden; erst recht hielt man sich an diese Regel, als nach dem Siege der gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert das Papsttum die effektive, straff zentralistische Leitung der abendländischen Kirche übernahm und das Papstwahlrecht im Zuge eben dieser Reform durch das Dekret Nikolaus' II. von 1059 den Kardinälen übertragen wurde<sup>2</sup>; die Erhebung noch junger Aristokraten aus den herrschenden Adelssippen während des *Saeculum obscurum* war und blieb Ausnahme, die auch damals als Mißbrauch empfunden wurde<sup>3</sup>. Wenn dann im Jahre 1198 die Kardinäle an Stelle des über 90jährigen Coelestin III. den erst 37jährigen Lothar von Segni wählten, so war diese Wahl offensichtlich ebenso sehr eine Reaktion auf den Immobilismus des Vorgängers wie ein Postulat des Augenblickes, der für die, nach dem Tode Kaiser Heinrichs VI. fälligen, hochpolitischen Entscheidungen einen Papst in der Vollkraft der Jahre zu verlangen schien<sup>4</sup>. Papst Innocenz III. hat diese Erwartungen in den 18 Jahren seines Pontifikates erfüllt, er ist aber, nie ein Mann von robuster Gesundheit, schon 1216 als Mittfünfziger gestorben. Freilich muß man — und das gilt nicht nur für Innocenz, sondern für alle Päpste bis ins 19. Jahrhundert — beachten, daß die allgemeine Lebenserwartung der Menschen damals, d. h. bis die moderne Medizin die Therapie vieler bis dahin tödlicher Krankheiten fand, viel geringer war, Männer in den 50er oder gar 60er Jahren mithin als 'alte' oder doch 'ältere' Männer galten. Es kommt noch hinzu, daß es bis ins 16. Jahrhundert hinein oft unmöglich ist, das Alter der Päpste genau zu bestimmen, weil die kirchlichen Taufmatrikeln damals noch nicht allgemein eingeführt waren und die Men-

<sup>2</sup> Text bei C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus <sup>6</sup>(Tübingen 1934) 140 ff. (n. 270).

<sup>3</sup> Z. B. Johannes XII. 955/963, dessen Alter mit nur 20 Jahren angegeben wird. Benedikt IX. (1032/1044), der Sohn des Grafen Alberich III., „war beim Antritt seines hohen Amtes zwar nicht ein unreifer Knabe von 10 oder 12 Jahren, wie man meist annahm, aber doch noch jugendlichen Alters“. F. X. Seppelt, Geschichte der Päpste II<sup>2</sup> (München 1955) 412.

schen oft nicht genau wußten, in welchem Jahre sie geboren waren<sup>3a</sup>. Auch bei dem ersten der drei Päpste, an denen ich die Voraussetzungen hervorragender Spätleistungen erläutern will, wissen wir das Alter, das er beim Antritt seines Amtes erreicht hatte, nur ungefähr: Jacques Duèse aus Cahors war, als er nach einem stürmischen Konklave am 7. August 1316 in Lyon gewählt wurde<sup>4</sup>, ungefähr 72 Jahre alt. Die seiner Erhebung bis zuletzt widerstrebende Partei Clemens' V., die „Gascogner Kardinäle“, akzeptierten schließlich die Wahl des hochbetagten Bischofs von Avignon als Übergangslösung; sie meinten, der Neugewählte werde die Last des Pontifikats nur kurze Zeit tragen können. Sie hatten sich getäuscht: Johannes XXII. hat 18 Jahre regiert. Und wie hat er regiert<sup>5</sup>!

Von kleiner Statur, mager und gelblich im Gesicht, besaß Johannes XXII. einen klaren, überlegenen Geist und ungewöhnliche Energie, verband südfranzösisches Temperament mit nieversagender Arbeitskraft. Innerhalb weniger Jahre reorganisierte er die unter dem schwachen Clemens V. und während der fast zwei Jahre dauernden Vakanz in Unordnung geratene Kurie und machte sie wieder zu einem effektiven Instrument der Primatialgewalt. Die Politik der Gefälligkeiten hörte auf: „Wie er mager an Gestalt ist, so mager ist er auch in seinen Gunsterweisen“, berichtete der Aragonese Arnaldus de Combes an seinen König<sup>6</sup>. Es gelang ihm, die zerrütteten Papstfinanzen nicht nur zu sanieren, sondern durch persönliche Sparsamkeit und den Ausbau eines raffinierten — allzu raffinierten — Fiskalsystems das avignonensische Papsttum zur stärksten Finanzmacht der Zeit zu erheben, so daß bei seinem Tode phantastische Zahlen über den von ihm hinterlassenen Schatz umliefen: der Florentiner Chronist Villani spricht von 18 Millionen Florentiner Goldgulden, Matthias von Neuenburg von 17 Millionen; in Wirklichkeit hinterließ er an Münzen und Wertsachen aus Edelmetall nur einen Wert von rund einer Million Dukaten; aber auch das ist für die damalige Zeit eine gewaltige Summe<sup>7</sup>. Hinter dieser Finanzpolitik steht keineswegs Habsucht oder Altersgeiz, sondern die klare Einsicht, daß die weltumspannende Kirchenpolitik, die er zu führen gedachte und führte, einer sicheren finanziellen Basis bedurfte.

<sup>3a</sup> So differieren die z. B. lediglich auf Rückschlüssen beruhenden Angaben der Historiker über das Alter Bonifaz' VIII. um volle 10 Jahre. J. H a l l e r, Das Papsttum V (Stuttgart 1953) 352.

<sup>4</sup> G. M o l l a t, Les Papes d'Avignon 9 (Paris 1949) 42 ff.; Beschreibung der äußeren Erscheinung Johannes' XXII. ebda. 56 f.

<sup>5</sup> Charakteristik bei S e p p e l t, Gesch. d. Päpste IV 92; umfassende Bibliographie bei M o l l a t 59—67.

<sup>6</sup> H. F i n k e, Acta Aragonensia I (Berlin-Leipzig 1908) 222: *Sciatis quod dominus papa sicut est macer in persona, ita se reddit macrum in graciis faciendis, eciam cardinalibus et familiaribus eorundem.*

<sup>7</sup> H. H o b e r g, Die Inventare des päpstlichen Schatzes in Avignon (Città del Vaticano 1944) S. XV.

Auf diesem Gebiet besaß Johannes Erfahrung: er war Kanzler König Karls II. von Neapel gewesen, ehe er — erst 1312 — den Kardinalshut erhielt.

Wenn man seine Finanzpolitik tadelt — und man muß sie im Lichte der folgenden Jahrhunderte tadeln<sup>8</sup>, weil sie eine der Ursachen des späteren Abfalls vom Papsttum war —, so darf man niemals vergessen, daß sie bei ihm durchaus Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck war, auch nicht, wie bei einigen seiner Nachfolger in Avignon, einseitig der Förderung französischer Interessen oder pontifikaler Prachtentfaltung diene. Die rund 60 000 Aktenstücke, die während seines Pontifikats die päpstliche Kanzlei verlassen haben, bezeugen die Universalität seines Wirkens; noch im Jahre seines Todes hat er dem neuernannten Erzbischof von Peking das Reisegeld auszahlen lassen<sup>9</sup>.

Wir besitzen genug Augenzeugenberichte, wie schlagfertig Johannes XXII. seinen Verhandlungspartnern in den Audienzen, die er ihnen gewährte, gegenübertrat. Seiner selbst völlig sicher, gab er sich keine Mühe, seine Gedanken zu verbergen. Als ihm der aragonesische Gesandte bald nach der Wahl ein phrasenreiches Gratulationsschreiben seines Königs überreichte, öffnete er es sofort und las es durch *quasi inter se ridendo*, das heißt: er amüsierte sich<sup>10</sup>. Es rührte ihn nicht im geringsten, als sein früherer Herr, der König von Neapel, sich zweimal vor ihm auf die Knie warf, um die Ernennung eines von ihm gewünschten Kardinals durchzusetzen<sup>11</sup>. Die Kardinäle hatten im Konsistorium gegen ihn keinen leichten Stand. Als ihm Napoleon Orsini und Peter Colonna das Recht zu scharfen Maßnahmen gegen Kaiser Ludwig d. Bayern absprachen, fuhr er sie an: *Male dicitis!* Kardinal Gaetani warnte ihn vor der *furiam Teutonicorum*; seine Antwort: Bei Gott! Sie werden die gleiche Furia bei Uns finden (*Per Deum! Et furiam invenient et iterum furiam invenient!*)<sup>12</sup>. Von Greisenhaftigkeit ist da nicht das geringste zu spüren. Aber nie gab der Papst eine unüberlegte Antwort; wenn sie längerer Überlegung bedurfte, vertagte er sie.

Um so erstaunlicher, daß dieser Meister der Politik und Verwaltung noch Zeit übrigbrachte und Lust spürte, selbst zu predigen. Drei seiner Predig-

<sup>8</sup> H. Gunter, Das deutsche Mittelalter II (Freiburg 1939) 76: „Die Unversöhnlichkeit Johannes' XXII. und die ungehemmte Verwendung gewissenbelastender Mittel im politischen Kampf haben den Glauben an die Sachlichkeit des Papstes und — was mehr wog — den Glauben an die Wirksamkeit geistlicher Zensuren erschüttert, nach der Katastrophe der Staufer das zweite Moment der Entfremdung auf dem Wege zur Reformation.“

<sup>9</sup> K. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi* I 159.

<sup>10</sup> Finke, *Acta Aragonensia* I 218.

<sup>11</sup> Finke, *Acta Aragonensia* II 798.

<sup>12</sup> Finke, *Acta Aragonensia* I 395. (Bericht des aragonesischen Gesandten aus Avignon vom 4. Oktober 1323.)

ten, in denen er eine irrige Ansicht über die Gottesschau nach dem Tode vertrat, haben ihn schweren Vorwürfen ausgesetzt; er hat sich nicht gescheut, am Tage vor seinem Tode in Gegenwart der Kardinäle diese seine persönliche Ansicht, die nichts mit der amtlichen Unfehlbarkeit des Papstes zu tun hat, zu widerrufen<sup>13</sup>.

Für uns Deutsche ist sein Name untrennbar verknüpft mit dem Kampfe gegen Ludwig d. Bayern. Keine Frage, daß im Laufe dieses Kampfes die Festigkeit, mit der er guten Glaubens und aus tiefer Überzeugung papale Ansprüche im weltlichen Bereich verfocht, je später desto stärker durch Altersstarrsinn verhärtet wurde, so daß jede Verständigung unmöglich war. Unter seinem zweiten Nachfolger, Clemens VI., ist dann dessen Kandidat, der Luxemburger Karl IV., im Bonner Münster gekrönt worden. Noch eine andere, wenn nicht gerade typische, so doch im Alter nicht seltene Schwäche hat Johannes XXII. gehabt: den Nepotismus. Seine Brüder und Schwestern, seine Neffen und Nichten, seine Landsleute aus Cahors — alle wurden sie mit kirchlichen Ämtern und Pfründen, oder, wenn sie Laien waren, mit Verwaltungsposten oder Geldzuwendungen bedacht. Alterseigensinn und Schwäche gegen das eigene Blut waren die Altersdefekte, von denen auch ein Feuergeist wie der Papst aus Cahors, *vir ardentis ingenii*, nicht frei blieb. Sie begegnen uns wieder bei dem zweiten großen alten Mann, der nach den Stürmen des Großen Schismas und der Reformkonzilien mitten in einer neuen, noch viel schwereren Krise den Stuhl Petri bestieg: bei Papst Paul III.

Der Papst, der im Jahre 1520 Martin Luther verurteilt hat, Leo X., war ein junger Papst, nur 44 Jahre alt<sup>14</sup>. Aber nicht dieser junge Papst und auch nicht sein Vetter, Clemens VII., der zur Zeit seiner Wahl (1523) ebenfalls erst 45 Jahre alt war<sup>15</sup>, hat die Situation richtig erfaßt und gemeistert, sondern erst der im Jahre 1534 als 66jähriger gewählte Paul III., der dann volle 15 Jahre die Tiara getragen hat<sup>16</sup>. Seine Spätleistung ist deshalb noch bewundernswerter als die Johannes' XXII., weil er sich nicht darauf beschränken durfte, Begonnenes fortzusetzen und Vorhandenes zu reorganisieren, sondern neue Wege einschlagen mußte, um die Krise der Glaubensspaltung zu überwinden.

Denn das ist das Überraschende an dem Farnese-Papst: Obwohl älter als die beiden Medici-Päpste und gewiß nicht weniger als sie im Denken und in der *dolce vita* der Renaissance verwurzelt, sah er doch ganz klar, daß die hinhaltende, unzuverlässige Politik seines Vorgängers, sein Ver-

<sup>13</sup> Mollat, *Les papes d'Avignon* 56.

<sup>14</sup> L. v. Pastor, *Gesch. d. Päpste* IV/1, 19 ff. Leo X. war am 11. Dezember 1475 geboren, die Bulle *Exsurge Domine* datiert vom 15. Juni 1520.

<sup>15</sup> Giuliano del' Medici, geb. am 26. V. 1478, zum Papst gewählt am 18. XI. 1523.

<sup>16</sup> Alessandro Farnese war im Februar 1468 geboren und wurde zum Papste gewählt am 13. X. 1534. Pastor V 12 ff.



trauen auf die Kniffe der Diplomatie, in Sackgassen und auf Irrwege führten; daß es unmöglich war, mit diesen kleinen Mitteln die große Abfallbewegung einzudämmen, die, von Deutschland ausgehend, ganz Europa zu erfassen begann. Obwohl einer der dienstältesten Kardinäle und Dekan des Hl. Kollegiums, hatte er sich in den letzten Jahren Clemens' VII. völlig zurückgezogen und keinen politischen Auftrag übernommen. Als Papst warf er sofort das Steuer herum. Der Nuntius in Deutschland, Vergerio, wurde zur Berichterstattung in das päpstliche Jagdschloß Magliana zwischen Rom und der Tibermündung berufen; mit ihm besprach der Papst in der Stille der römischen Campagna, ungestört durch das Treiben des Hofes, die notwendigen Maßnahmen, die in den folgenden Jahren Schlag auf Schlag folgten: die Berufung eines Allgemeinen Konzils, dem sein Vorgänger zeitlebens ängstlich ausgewichen war, zunächst nach Mantua, dann — als es dort nicht zustande kam — nach Trient; parallel damit die Bildung eines Teams unabhängiger, weil nicht im Besitz hoher kurialer Ämter stehender Männer, die für ihn ein großes Gutachten auszuarbeiten hatten, was zur Reform der Römischen Kurie und der Kirche geschehen müsse. Das Gutachten fällt vernichtend aus. Paul III. hört sich ruhig an, was der Sprecher des Teams, der inzwischen vom Laien zum Kardinal erhobene Gasparo Contarini, anerkannter Staatsmann der Republik Venedig, im Konsistorium vom 9. März 1537 zur Erläuterung vorbringt<sup>17</sup>. Bald folgen konkrete Maßnahmen: es werden Unterkommissionen für die Reorganisation der einzelnen Behörden gebildet. Überzeugt, daß man eine neue Politik nur mit neuen Männern führen kann, beruft der Papst außer Contarini den Engländer Pole, den Neapolitaner Carafa, später Marcello Cervini in das Kardinalskollegium und füllt es bis an sein Ende weiter mit neuen frischen Kräften auf. Gegen den Widerstand des konservativen Kardinals Guidiccioni riskiert er, eine Ordensgenossenschaft von einem ganz neuen Typ, total verschieden von den alten monastischen, aber auch von den hochmittelalterlichen Bettelorden, zu bestätigen: die Gesellschaft Jesu, obwohl deren Gründer Ignatius mehr als einmal vor der Inquisition gestanden hatte und in jeder Hinsicht ein Mensch *sui generis* war.

Diese bahnbrechende Leistung Pauls III. erregt um so mehr Erstaunen, als er körperlich den Eindruck eines müden und erschöpften Greises machte: er sprach leise und bedächtig, nur die blitzenden Augen verrieten den Geist und die Energie, die in dem hinfälligen Körper wohnten. Wir sind in der glücklichen Lage, von ihm drei Porträts des ersten Porträtmalers seiner Zeit, Tizians, zu besitzen: das erste aus dem Jahre 1543, an dem man die feingliedrigen, hohe Geistigkeit verratenden Hände bewundert

<sup>17</sup> H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient I* (Freiburg 1951) 339 ff.; der Text des *Consilium de emendanda ecclesia*, Conc. Trid. XII 131—145.

hat, das letzte, nicht lange vor seinem Tode gemalte, auf dem er, ganz zusammengesunken, zwischen seinen Lieblingsnepoten, Alessandro, dem Kardinal, und Ottavio, dem Schwiegersohn Karls V., sitzt. Der Papst wirkt darauf noch müder, als ihn der Venetianer Dandolo nach der Erhebung sah; aber die lebhaften Augen sind noch dieselben. Der Geist ist in ihm noch lebendig<sup>18</sup>.

Dennoch muß man einräumen, daß die Politik Pauls III. in seinen letzten Regierungsjahren typische Alterszüge aufweist. Die Entschlüsse werden immer weiter hinausgeschoben. Zwar vermeidet er, nach der Translation des Konzils nach Bologna, die das Konzept des Kaisers völlig zerstört, einen Bruch mit diesem, besteht aber eigensinnig darauf, daß die Translation gültig war. Das Tragische ist, daß ihm die Begünstigung seiner Familie, die seine ganze Außenpolitik unheilvoll beeinflusste, schlecht gelohnt wurde: die beiden Nepoten, die auf dem letzten Tizianporträt an seiner Seite stehen, machen je später desto mehr eigene Politik hinter dem Rücken des Papstes und verweigern ihm schließlich den Gehorsam. Die Erregung über diesen Ungehorsam führt am 10. November 1549 das Ende herbei<sup>19</sup>. Sein Geist blieb bis zuletzt ungetrübt. Der Papst, der das Trienter Konzil gegen zahlreiche Widerstände berief, war selbst noch kein Mann der neuen Zeit, aber er verstand die neue Zeit zu deuten. Er rang seinem hinfalligen Körper die großen Leistungen ab. Voraussetzung war allerdings, daß er das Notwendige tat, um den Körper leistungsfähig zu erhalten: Paul III. liebte körperliche Bewegung, ging gern aufs Land, um sich zu entspannen, hielt Maß in Speise und Trank. Diese äußerst einfache Lebensweise finden wir auch bei dem dritten Papste wieder, der unter allen Päpsten der neueren Zeit das höchste Alter erreicht hat, bei Leo XIII.

Auch er fand bei seinem Regierungsantritt eine völlig neue Situation vor. Die Liquidation des Mittelalters hatte schließlich — nach der Französischen Revolution und der großen Säkularisation der Reichskirche — auch den Kirchenstaat erfaßt: seit dem 20. September 1870 war der Papst der „freiwillige Gefangene im Vatikan“. Papst Pius IX. hatte jeden Kompromiß abgelehnt; seit der Revolution von 1848, die ihn aus Rom vertrieben hatte, sah er in der Demokratie, im Liberalismus, in der positivistischen Einstellung der Natur- und historischen Wissenschaften kirchenfeindliche Tendenzen. Auf Betreiben seines Staatssekretärs Antonelli hatte er den ehemaligen Nuntius in Belgien, Gioachino Pecci (geb. 1810)<sup>20</sup>, als Erzbischof nach Perugia abgeschoben, so daß er die großen Ereignisse

<sup>18</sup> Beschreibung der drei Porträts bei Pastor V 23 ff.

<sup>19</sup> Pastor V 674 f.

<sup>20</sup> J. Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit II (München 1934) 331 ff.

dieses Pontifikates, das I. Vatikanische Konzil und das Ende des Kirchenstaates, nur als Zuschauer miterlebte. Der harte integralistische Kurs Pius' IX. bewirkte freilich, daß bei seinem Tode (1878) das Papsttum und die Kirche als Gegner der modernen Kultur galten, und daß die Fäden nicht nur zum neuen Königreich Italien und zum Deutschen Reich, wo der Kulturkampf im Gange war, sondern auch zu vielen anderen Staaten nahezu abgerissen waren.

Der 68jährige Kardinal Pecci, der als Leo XIII. jetzt den Stuhl Petri besteigt, gilt, nachdem er drei Jahrzehnte von der Zentrale entfernt gewesen war, als Provinzler. Aber er hat mit wachem Auge den Zug der Zeit verfolgt; er weiß, daß es so nicht weitergehen kann; planmäßig geht er daran, die abgerissenen Fäden wieder zu knüpfen, auf politischem wie auf kulturellem Gebiet. Er verständigt sich mit Bismarck und legt den Kulturkampf bei, nicht ohne Härte gegen die Partei Windthorst. Der Versuch, die Römische Frage zu lösen und sich mit dem neuen Italien zu verständigen, mißlingt zwar, aber der Verlust des Kirchenstaates erweist sich als ein Gewinn, als Abwurf eines längst hinderlich gewordenen Ballastes. Es gelingt Leo XIII., die religiöse und moralische Autorität des Papsttums nicht nur wiederherzustellen, sondern gewaltig zu erhöhen. In seinen großen Enzykliken stellt er sich den drängendsten Fragen der Zeit, der sozialen, aber auch der politischen (Betätigung der Katholiken in der modernen Demokratie), weist Irrtümer zurück, bietet aber positive Lösungen und demonstriert dadurch, daß die Frohbotschaft des Evangeliums in unserer Zeit die gleiche Lebenskraft und den gleichen Lebenswert besitzt wie im Mittelalter, auf das die unentwegten Romantiker zurückschauen.

Leo XIII. hat volle 25 Jahre regiert und ein Alter von 93 Jahren erreicht. Er hat das Glück gehabt, seit 1887 an seiner Seite als Staatssekretär einen so hervorragenden Kopf wie Kardinal Rampolla zu haben, der die Kirchenpolitik in seinem Sinne führte (z. B. die Ralliancepolitik in Frankreich). Aber erstens ist eben die Wahl eines solchen Mitarbeiters selbst schon ein Zeichen von Urteilskraft und Führungsgabe; außerdem wissen wir aber auch, daß der Papst noch als hoher Achtziger sich seinen ungebrochenen Lebenswillen bewahrt hatte und keineswegs, jeden Entschlusses unfähig, nur noch vegetierte, wie der Kirchenhistoriker Kraus gehört haben wollte<sup>21</sup>. Ein deutscher Arzt, der ihn im Alter von 84 Jahren aus der Nähe sah, bemerkt, daß sein wachsbleiches Gesicht „Leben, und viel Leben hatte“<sup>22</sup>. Sein Begleiter, der berühmte Pfarrer Kneipp

<sup>21</sup> H. Schiel, Franz Xaver Kraus. Tagebücher (Köln 1957) 698. Die Eintragung stammt aus dem Jahre 1898.

<sup>22</sup> P. M. Baumgarten, Römische und andere Erinnerungen (Düsseldorf 1927) 279 f., 284.

aus Wörishofen, meinte auf gut schwäbisch: „Dös Herrle ist noch gut beieinand.“ Drei Tage später, nachdem ihn der Papst in Privataudienz empfangen hatte, gab Kneipp das Urteil ab, der Papst könne noch gut sechs bis neun Jahre leben. Der Gewährsmann, der uns die Audienz als Augenzeuge beschrieben hat, der Historiker Paul Maria Baumgarten, weiß allerdings nichts von der Gegenäußerung, die man dem Papste zuschreibt, die er aber wohl getan haben könnte: „Wir wollen der Göttlichen Vorsehung keine Grenzen setzen!“ Kneipp selbst äußerte, nachdem er den Papst im Konsistorium hatte sprechen hören: Er kann sogar noch länger leben! „Denn wer soviel Kraft und Energie in Sprache und Bewegungen hat und nach einer Rede von 25 Minuten noch über eine Stunde Hunderte von Prälaten einzeln empfangen kann, der verfügt über außergewöhnliche Körper- und Geisteskräfte, wenn er auch schon 84 Jahre alt ist“<sup>23</sup>. Das war im Jahre 1894; Leo XIII. ist am 20. Juli 1903 gestorben.

Es läge nahe, diesen drei Spätleistungen noch eine vierte hinzuzufügen: das Werk Johannes' XXIII., der im Alter von fast 77 Jahren gewählt wurde und — anders als die drei von mir vorgeführten Päpste — noch nicht einmal fünf Jahre regiert und dennoch das Angesicht der Kirche so tief verändert, sich solche Verehrung und Liebe in der ganzen Welt erworben hat, wie keiner seiner Vorgänger seit Menschengedenken. Aber diese große, vielleicht eine der größten Spätleistungen der Papstgeschichte, ist uns allen ja gegenwärtig.

## II.

Es wurde bereits erwähnt, daß auch bei den großen Spätleistungen der drei Päpste Johannes XXII., Paul III. und Leo XIII. gewisse Altersdefekte nicht ganz fehlen, die zwar irgendwie mit körperlichen Veränderungen zusammenhängen, in ihrem Wesen aber doch seelische Defekte sind: die ungezügelte Schwäche für die Blutsverwandten (Nepotismus), Alters-eigensinn, der zum Starrsinn werden kann. Für diese und zahlreiche andere Altersdefekte lassen sich aus der Papstgeschichte viele, historisch gesicherte, zuweilen eklatante Beispiele herbeibringen. Der Neapolitaner Pietro Carafa, der 1555 als 79jähriger gewählt wurde und den Namen Paul IV. annahm, diskreditierte die Katholische Reform, für die er sein Leben lang sich eingesetzt hatte, durch die Einseitigkeit und Härte, mit der er durch die Römische Inquisition nicht nur Vergehen gegen den Glauben, sondern auch gewisse moralische Fehltritte verfolgen ließ; sein lange aufgestauter Haß gegen die Spanier entlud sich in einem unglücklichen Kriege gegen Philipp II., in den er sich durch einen skrupellosen Nepoten hetzen ließ, der ihn auf die schmachlichste Weise hinterging. Dabei war Paul IV. körperlich durchaus auf der Höhe. Wie der venetianische

<sup>23</sup> Baumgarten, Römische und andere Erinnerungen 291.

Botschafter Navagero berichtet<sup>24</sup>, war der Gang des Achtzigjährigen noch so elastisch, daß er mit den Füßen kaum die Erde zu berühren schien; er aß wenig, trank aber bei jeder Mahlzeit ein Glas schweren Neapolitanerwein. Es war also nicht etwa körperlicher Verfall, es war sein ungestümes Temperament, das ihn in seine Fehler riß. Wie der Vesuv über seiner Vaterstadt, so konnte er zuweilen losbrechen; sein übersteigertes pontifikales Selbstbewußtsein grenzte zuweilen ans Krankhafte. Gewisse Charakterfehler verschwinden nicht im Alter, sie akzentuieren sich.

Weit häufiger — und bei dem hohen Alter vieler Päpste im Grunde normal — ist körperliches Versagen. Papst Clemens XII. aus der Florentiner Familie Corsini, der am 12. Juli 1730 im Alter von 78 Jahren gewählt wurde<sup>25</sup>, verlor schon zwei Jahre später das Augenlicht. Seine Sekretäre, die jeden Morgen mit der Post zum Papste gingen und Bericht erstatteten, mußten seine Hand mit der Feder auf die Stelle setzen, wo er die Unterschrift zu leisten hatte. Geistig blieb Clemens XII. trotz seiner Blindheit rege. Aber was heißt es, daß die Kirche acht Jahre lang mit einem blinden Papst auskommen mußte!

Im Jahre 1823 wurde zum Nachfolger des ebenso gütigen wie gegen Napoleon festen Pius VII. Annibale della Genga gewählt, Leo XII. Er war zwar erst 63 Jahre als, aber so kränklich, daß er zu seinen Wählern sagte: „Ihr wählt eine Leiche“<sup>26</sup>! Zwei Monate nach seiner Wahl erkrankte er so schwer, daß man ihm die Sterbesakramente reichen mußte. Aber wider Erwarten erholte er sich und regierte noch sechs Jahre, aufrechterhalten durch seine außerordentliche Willenskraft, wie wir sie bei den Trägern der höchsten kirchlichen Ämter nicht selten antreffen, auch bei seinem Nachfolger Pius VIII., der durch ein Halsgeschwür, das ihm ständig Schmerzen und Atemnot verursachte, daran gehindert war, viele, insbesondere liturgische Verpflichtungen zu erfüllen<sup>27</sup>. Auch er blieb bis zuletzt im Vollbesitz seiner Geisteskräfte, starb aber schon nach einem Pontifikat von 20 Monaten an seinem Übel.

Man könnte, ja man muß eigentlich die Frage aufwerfen, warum die Papstwähler manchmal so hochbetagte und so kranke Männer in das höchste Amt der Kirche berufen haben, das alle Kräfte auch eines Gesunden beansprucht. Die Antwort auf diese Frage liefert die Geschichte der Papstwahlen. Im Kardinalskollegium standen und stehen sich zunächst und vor allem kirchliche Richtungen gegenüber, die, ihrem Gewissen und ihrer Überzeugung folgend, einen der Ihren an die Spitze bringen wollen. Sehr stark waren daneben vom 16. bis 18. Jahrhundert

<sup>24</sup> So die berühmte Relation des venezianischen Botschafters Navagero über Paul IV., Pastor VI 363 f.

<sup>25</sup> Pastor XV 624 ff.

<sup>26</sup> Schmidlin I 374.

<sup>27</sup> Schmidlin I 480f.



die persönlichen Bindungen der Kardinäle an die Päpste, denen sie den Roten Hut verdankten, bzw. deren Nepoten, endlich die politischen Parteien im engeren Sinne des Wortes, vertreten vor allem durch die sogenannten Kronkardinäle. Wenn keine der vorhandenen Kardinalsgruppen für ihren Kandidaten die erforderliche Zweidrittelmajorität erlangen konnte, einigte man sich zuweilen auf Kandidaten, die persönlich die allgemeine Achtung genossen, aber keine ausgeprägten Parteimänner waren — und das waren in der Regel ältere Kardinäle, die keinen langen Pontifikat erwarten ließen; von einer in Bälde fällig werdenden Neuwahl erhoffte man dann den Sieg der eigenen Partei. Das war, wie wir sahen, so bei Johannes XXII. gewesen. Als nach dem Tode Alexanders VI. (1503) die Anhänger des Kardinals Giuliano della Rovere diesen nicht durchzudrücken vermochten, akzeptierten sie schließlich den greisen Kardinal Piccolomini, der bereits seit 43 Jahren Kardinal war; Pius III. war schon bei der Wahl so hinfällig, daß er die Krönungsmesse sitzend feiern mußte und starb schon nach vier Wochen, um dem Kardinal Rovere — es ist der gewaltige Julius II. — Platz zu machen<sup>28</sup>. Kardinal Cervini wurde am 9. April 1555 im Alter von nur 53 Jahren gewählt, obwohl er sich die Feindschaft Kaiser Karls V. zugezogen hatte: Er galt als der Exponent der Reformpartei. Mit ihm setzte sich die emporstrebende Richtung der Katholischen Reform zum erstenmal gegen die Politiker durch, aber er starb schon nach drei Wochen, „der Kirche gezeigt, nicht geschenkt“, wie ein Zeitgenosse sagt. In den Jahren 1590/1592 mußten die Kardinäle binnen zwei Jahren viermal ins Konklave, weil drei Päpste hintereinander weniger als ein Jahr regierten: der erste (Urban VII.) nur zwei Wochen, der letzte (Innozenz IX.) zwei Monate; 72 Jahre alt, bestand er buchstäblich nur noch aus Haut und Knochen<sup>29</sup>. Damals neigte sich der spanische Einfluß auf die Papstwahlen allmählich seinem Ende zu. Ein Jahrhundert später, im Zeitalter Ludwigs XIV., als der sogenannte Pfälzische Krieg fast ganz Europa in ein Schlachtfeld verwandelte, wurde im Konklave nach dem Tode Innozenz' XI. weder ein Kandidat der Franzosen, noch der Habsburger, sondern der 79jährige Venezianer Ottoboni gewählt. Von ihm sagt ein zeitgenössischer Berichterstatter, sein größtes Übel sei, daß er sich nicht an sein Alter erinnern wolle und sich zuviel zumute<sup>30</sup>. Er hat nur 20 Monate regiert.

Diese wenigen Beispiele mögen genügen. Kurzpontifikate, die durch Alter und Krankheit bedingt sind, brauchen freilich nicht immer bloße Episoden zu sein. Im Gegenteil, es gibt Kurzpontifikate, die geradezu als epochemachend gelten müssen. Die eben erwähnte Wahl Cervinis im Jahre

<sup>28</sup> Pastor III/2, 675.

<sup>29</sup> Pastor XIV/2, 1047 ff.

<sup>30</sup> Pastor XIV/2, 1065.

1555 war epochemachend; denn sie war der Durchbruch der Katholischen Reform am Sitz der Päpste. Drei Jahrzehnte später hat Sixtus V., in den nur fünf Jahren seiner Regierung (1585/90), die römische Kurie neu organisiert, der Stadt Rom für drei Jahrhunderte ihre Form gegeben und die Selbständigkeit des Papsttums auch gegenüber der katholischen Vormacht Spanien erfolgreich behauptet; er gehört zu den größten Päpsten, die je den Stuhl Petri innegehabt haben. Es war wieder typischer Alters-eigensinn, daß er höchstpersönlich die Vulgata revidieren wollte; die Gelehrten arbeiteten ihm zu langsam. Seine eigene, mit dem heiligen Text selbstherrlich verfahrenende Revision mußte eingestampft werden.

Der nur zwei Jahre währende Pontifikat Gregors XV. (1621/23) wurde dadurch epochemachend, daß dieser Papst im 30jährigen Kriege die katholischen Interessen im Reiche und in Europa weit energischer vertrat als sein Vorgänger Paul V., vielleicht aber noch mehr durch die Gründung der Päpstlichen Missionszentrale, der *Congregatio de propaganda fide*, die für die Zukunft der Weltmission von allergrößter Bedeutung werden sollte. Gregor XV. war bei seiner Wahl 67 Jahre alt und bereits kränklich; seine erstaunliche Aktivität geht weit mehr auf das Konto seines tüchtigen Nepoten Kardinal Ludovisi als auf sein eigenes. Es ist also in der Geschichte der Päpste keineswegs die Regel, daß die langen Pontifikate tiefe und nachhaltige, die kurzen nur geringe Wirkungen ausüben. Das letzte, eklatanteste Beispiel ist wiederum der kurze Pontifikat Johannes' XXIII.

Trotzdem läßt sich m. E. nicht leugnen, daß die Papstgeschichte nicht nur Beispiele erstaunlicher Spätleistungen, sondern auch Beispiele körperlicher und geistiger Altersdefekte aufweist. Es spricht für die hierarchische Organisation der Kirche und für die Qualität der römischen Kurie als des Instrumentes, dessen sich die Päpste bei der Regierung der Kirche bedienen, daß das Papsttum eine zeitweilige Insuffizienz seiner Träger überstehen konnte, ohne daß die Kirche schweren Schaden litt. Während die Kanonisten des hohen und späten Mittelalters lebhaft die Frage erörtert haben, was zu geschehen habe, wenn ein Papst regierungsunfähig oder gar geistesgestört wird, wenn er die Kirche zu zerstören droht oder persönlich Häretiker wird, enthält das geltende Kanonische Recht (CJC can. 218—221) keinerlei Bestimmungen über derartige Fälle. M. E. ist diese Abstinenz keine klaffende Gesetzeslücke, sondern ein Zeichen tiefer Weisheit, nämlich der Verzicht auf den heute in der Gesetzgebung vieler Staaten weit verbreiteten Perfektionismus, der alle möglichen Fälle im voraus gesetzgeberisch lösen will. Das Kanonische Recht vertraut darauf, daß in einem solchen Falle entweder der Papst selbst, wenn er regierungsunfähig wird, die notwendigen Konsequenzen zieht (es ist bekannt, daß Pius XII., als ihm in den letzten Jahren seines Pontifikates seine nervöse

Krankheit immer mehr zu schaffen machte, seinen Rücktritt ernstlich erwogen hat) — oder aber daß das Kardinalskollegium in Aktion tritt und einen Ausweg findet. Das Kanonische Recht hält daran fest, daß der Papst auf Lebenszeit gewählt wird und sieht keine Altersgrenze, wohl aber (can. 221) die Möglichkeit der freiwilligen Resignation auf das Amt vor. Deshalb gibt es in der Papstgeschichte nicht das unerfreuliche Phänomen, daß einem hochbetagten Papst der Verzicht nahegelegt wird; es gibt keinen Streit um die Nachfolge bei Lebzeiten eines Papstes.

Wie eingangs angedeutet, berührt unser Thema „Spätleistungen und Altersdefekte in der Papstgeschichte“ ein in der katholischen Kirche sehr ernstes und sehr aktuelles Problem. Sie ist ja demokratisch nur in dem Sinne, daß in ihr jeder alles werden kann, aber sie ist keine Demokratie. Die auf Weihe und Amt gegründete Hierarchie besitzt in ihr die Führungsgewalt und die Führungsverantwortung, Verantwortung vor Gott, nicht vor einer Volksvertretung. Die Bischöfe und ihr Haupt, der Papst, sind keine auf Zeit bestellten Beamten. Aber eben aus diesen ekklesiologischen Tatbeständen ergeben sich im Lichte der historischen Erfahrungen und — so müssen wir hinzufügen — der heutigen medizinischen Erkenntnisse gewisse Probleme, die ich wenigstens anzudeuten versucht habe, die ich aber nicht funditus behandeln konnte. Es sei mir erlaubt, mit einer Anekdote zu schließen, die von Papst Johannes XXIII. erzählt wird<sup>31</sup>.

Als kurz vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils der Staatssekretär Tardini starb und die Ernennung des 78jährigen Kardinals Hamlet Cicognani, der ein Vierteljahrhundert apostolischer Delegat in Washington gewesen war, zur Erwägung stand, versuchte ein Mitglied des Päpstlichen Hofes den Papst von dieser Wahl abzubringen: Cicognani sei zu alt, man brauche für diesen Posten einen jüngeren Kardinal mit unverbrauchter Energie. Papst Johannes: „Was heißt hier ‚verbrauchte Energien‘ und ‚zu alt‘? Cicognani ist doch noch jünger als ich!“

Wer nur Jahre zu zählen vermag, ist versucht, statt „jünger“ zu sagen: „weniger alt“. Aber er würde irren. Geistige Energie, Offenheit für die Zeitprobleme, Entschlußkraft sind nicht eine Sache der physischen Jahre, sie sind eine Sache des Geistes, und der menschliche Geist steht nach dem Apostel Paulus unter dem Anhauch des Heiligen Geistes. Im zweiten Korintherbrief (3, 6) lesen wir: „Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig.“

<sup>31</sup> K. Klinger, Ein Papst lacht (Frankfurt 1963) 115 f. Es versteht sich von selbst, daß ich für die Historität dieser Anekdote keine Gewähr übernehmen kann; sicher ist nur, daß der Papst seiner ganzen Natur nach den oben wiedergegebenen Ausspruch getan haben könnte.

## Die Religionen als Thema der Theologie — neutestamentlich gesehen

1. Heinz Robert Schlette legt in den von K. Rahner und H. Schlier herausgegebenen *Quaestiones disputatae* einen Band vor, der sich mit den Religionen als Thema der Theologie beschäftigt<sup>1</sup>. Unter „Religionen“ sind die großen nicht-christlichen Weltreligionen wie Islam, Buddhismus und Hinduismus verstanden.

Die großen Religionen der Menschheit können unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden, so etwa unter dem der rein vergleichenden Religionsgeschichte oder dem religionspsychologischen. Hier aber sind die Religionen noch lange nicht Thema der Theologie. Auch die Frage nach dem „Wahrheitsgehalt“ der außerchristlichen Weltreligionen führt noch nicht an die eigentliche Frage heran, die von der Theologie her an sie zu richten ist. Zum Thema der Theologie werden die Weltreligionen erst ausdrücklich, wenn, wie Schlette herausarbeitet, die ganz konkrete Frage gestellt wird: Vermitteln sie den Menschen das Heil? Darauf muß so lange eine negative Antwort gegeben werden, als die nichtchristlichen Weltreligionen nur als Blendwerke des Teufels betrachtet werden, wie es lange Zeit hindurch geschehen ist. Heute denkt man allmählich darüber anders. Man sieht in den großen Weltreligionen echte Transzendenzerfahrung, ehrliches Suchen nach dem Willen Gottes, Glaube an eine Vergeltung, deutliche Trennung von Gott und Welt, wahres Kreaturgefühl, Wissen um die Sünde und Verlorenheit des Menschen und darin um die Notwendigkeit der Gnade des Himmels. Man erinnert sich des Noe-Bundes mit der ganzen Menschheit (vgl. Gen 9, 8-17) und der „heiligen Heiden“, von denen das Alte Testament zu berichten weiß<sup>2</sup>. Wie in Rom ein Sekretariat für die „getrennten Brüder“ eingerichtet wurde, soll auch ein solches für die nicht-christlichen Religionen entstehen. Papst Paul VI. hat in seiner Predigt in der Geburtsgrube von Bethlehem die monotheistischen Religionen angesprochen und in diesem Zusammenhang die „geheimnisvolle Persönlichkeit“ des Melchisedech ausdrücklich erwähnt<sup>3</sup>. Es scheint also — das ist die Grundthese Schlettes — neben der speziellen Heilsgeschichte, die mit der Berufung Abrahams beginnt und in Christus ihren Abschluß erreicht, eine allgemeine Heilsgeschichte zu geben, die von Gott als „positiv gewollt gelten kann und gelten muß“ (S. 82). Es hat sich in der Geschichte der Religionen „neben dem Negativen auch göttliche Führung und Präsenz ereignet“, und wenn „die Religionen die Heilswege der allgemeinen Heilsgeschichte sind, dann sind sie die allgemeinen Heilswege, und wenn gegenüber der allgemeinen Heilsgeschichte die Kirche... als *specialis dispositio* auf der Seite der speziellen Heilsgeschichte steht, dann darf man den Weg der Religionen als den ordentlichen und

<sup>1</sup> *Quaestiones disputatae*, Bd. 22 (Verlag Herder, Freiburg 1963). Kart. 10,50 DM.

<sup>2</sup> Vgl. J. Daniélou, *Die heiligen Heiden des Alten Testaments* (Stuttgart 1958). Zum ganzen Thema auch noch W. Bartz, *Heroische Heiligkeit und Martyrium außerhalb der Kirche*, in: *Einsicht und Glaube* (Festschrift für G. Söhngen), (München 1962) 321—331.

<sup>3</sup> Vgl. Herder-Korrespondenz 18 (1964) 225.

den Weg der Kirche als den außerordentlichen Heilsweg bezeichnen“ (S. 85). Das könnte aufs erste ungewohnt und kühn und leicht mißverständlich klingen. Wenn man sich aber die Mühe macht, die Quaestio Schlettes, die ja bewußt nur eine disputata sein will, gründlich durcharbeiten, kann man sich seiner Argumentation nicht verschließen. Schlette weicht auch keiner Frage und Schwierigkeit, die sich gegen seine Thesen erheben könnten, aus, etwa jenen, die sich aus dem Satz: *Extra ecclesiam nulla salus*, oder dem Missionsbefehl Jesu ergeben. Seine umfassende Kenntnis der ganzen mit seinem Thema zusammenhängenden Problematik und Literatur ist erstaunlich. Sein Buch verdient die stärkste Beachtung der Theologie.

2. Der Rezensent möchte als Exeget des Neuen Testaments einige Gesichtspunkte von seinem Fach her nennen, die für die Thesen Schlettes zu sprechen scheinen. Da ist einmal die *Areopagrede* zu nennen, auf die Schlette nur gelegentlich hinweist. Sie scheint mir für die von ihm vorgelegte Quaestio besonders wichtig zu sein. Wenn Lukas den Apostel in seiner Rede auf dem Areopag in Athen in Apg 17, 23 an eine Altarinschrift *AGNOSTO THEO* anknüpfen und in V. 22 seine Hörer ansprechen läßt: „Athener: Ich sehe, ihr seid in jeder Hinsicht höchst religiös“ und in V. 28 seine Lehre, daß wir in Gott Leben, Bewegung und Wesen haben, durch den Spruch heidnischer „Dichter“ illustriert: „Wir sind ja seines Geschlechts“, so dient das nicht einer missionarischen *captatio benevolentiae*, sondern ist ernst gemeinte Anknüpfung, die den Griechen ein echtes religiöses Ahnen nicht aberkennt (vgl. dazu Näheres in meinem Aufsatz: Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede. Apg. 17, 22b–31, in: TrThZ 67, 1958, 344–354).

Ferner ist hinzuweisen auf die paulinische Lehre vom Antichrist in 2 Thess 2. Hier heißt es ausdrücklich in 2, 4 vom „Sohn des Verderbens“, daß „er sich über alles erhebt, was Gott oder Heiligtum heißt“, das heißt doch ganz eindeutig, daß der Antichrist nicht bloß ein Feind der christlichen Religion, sondern aller Religionen sein wird. So entspricht es schon der alttestamentlichen Vorgeschichte der neutestamentlichen Antichristidee, wie sie besonders im Buche Judith greifbar ist, wo es in 3, 8 heißt: „...und es war ihm gegeben, alle Götter der Erde auszurotten, damit alle Völker der Erde allein den Nabuchodonosor anbeten und alle Zungen und alle Stämme ihn als Gott anrufen sollten“, und in 6, 2b: „Und wer ist Gott außer Nabuchodonosor? Dieser wird seine Macht aussenden und sie von der Erde vertilgen, und ihr Gott wird sie nicht retten können!“. Nach der Bibel wird also der Antichrist der Feind aller Religionen sein! Kann das sein, so muß man fragen, wenn in den großen nichtchristlichen Weltreligionen nicht der Gott des Heils irgendwie am Werke ist? Vielleicht hängt es damit zusammen, daß die Religionen gerade heute Thema der Theologie werden, weil der Antichrist in seinen Vorläufern schon mächtig sich regt, wie die geschichtliche Erfahrung unserer Tage erkennen läßt. So scheint die Bibel die Thesen Schlettes zu bestätigen.

Professor Franz Mußner, Trier

<sup>4</sup> Daß es sich beim Buche Judith um kein historisches, sondern um ein apokalyptisches Werk handelt, hat Ernst Haag in seiner Trierer Dissertation gezeigt: Studien zum Buche Judith (Trierer Theol. Studien, Bd. 16, Trier 1963); vgl. dazu meine ausführliche Rezension in TrThZ 72 (1963) 242–244.



# BESPRECHUNGEN

## ALTES TESTAMENT

Zimmerli, Walther: Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alten Testamentes. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963. 154 S. kart. 4,80 DM.

Die Aussage des Römerbriefs, daß Christus zwar das Ende des Gesetzes ist (10,4), aber auch vom Gesetz und den Propheten bezeugt ist (3,21), weist auf ein für das Verständnis der Person Christi wesentliches „Zuvor“ hin. Gegenüber einer einseitig von der Existenz her denkenden und dieses Zuvor verfüchtigen Existentialtheologie versucht Zimmerli in einem Überblick über die bewegte Forschungsgeschichte zum Thema Gesetz und Propheten und in einer Nachzeichnung der betreffenden atl. Aussagen, das Zuvor von Gesetz und Propheten in seiner vollen geschichtlichen Leibhaftigkeit sichtbar zu machen. Danach besteht nicht zwischen Gesetz und Propheten als solchen ein Gegensatz; vielmehr bekunden Gesetz und Propheten gerade in ihrer Eigenart als der eine geoffenbarte Gotteswille einen viel tieferen, für den Glauben Israels charakteristischen Gegensatz, der sich bereits im Dekalog nachweisen läßt: es ist die für das AT unaufhebbare Spannung zwischen der gnadenvollen Zuwendung der Liebe Gottes im Bundeschluß einerseits und der die Gesetzübertretung mit Fluch bedrohenden Heiligkeit Gottes anderseits. Die vielgestaltige Botschaft von Gesetz und Propheten hat erst in Christus ihre volle Aktualisierung erfahren. „Indem Gott in seinem Sohn sich mitten in den Fluch, der um der Sünde des Menschen willen mit Gottes Gebot verbunden war, hinstellte und durch seinen Geist den neuen Gehorsam der durch das Mitsterben mit Christus zur Kindschaft Berufenen wirkte, bekräftigte er das scheinbar zwiefache Wort, das die Geschichte Israels zwischen Mose und den Propheten so spannungsvoll in Atem gehalten hatte, als sein eines gültiges Wort“ (145). — Man kann sich freuen über diese gelungene Wegweisung zu einem volleren Verständnis der atl. Botschaft.

E. Haag, Trier

Loretz, Oswald: Gotteswort und menschliche Erfahrung. Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1963. 224 S. Lw. 15,80 DM.

Die überraschende Zusammenstellung der vier Bücher Rut, Jona, Hoheslied und Qohelet, die bekanntlich in keiner unmittelbaren inneren Beziehung zueinander stehen, begründet der Verfasser mit dem nicht weniger überraschenden Hinweis auf den gemeinsamen Wesenszug dieser Bücher als Wort Gottes. Das erste Befremden des Lesers über diese scheinbar alzu selbstverständliche Auskunft weicht jedoch bald einer gewissen aufmerksamen Spannung, wenn man feststellt, wie es dem Verfasser gerade darum zu tun ist, die landläufigen Anschauungen über Wort Gottes, über Weltlich und Religiös, über Geschichtlich und Ungeschichtlich durch seine Auslegung der vier genannten Bücher in einem der Bibel angemessenen Sinn zu korrigieren. Es ist dem Verfasser dabei sicherlich gelungen, mit seinem Buch, das bezüglich der Auslegungsart die Mitte hält zwischen wissenschaftlichem Kommentar und populärer Darstellung, eine ansprechende und aufschlußreiche Hinführung zum Verständnis nicht ganz einfacher biblischer Texte zu bieten.

E. Haag, Trier

Deissler, Alfons: Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese. Für die Verkündigung und Katechese dargestellt. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1963. 128 S. (Aktuelles Schrifttum zur Religionspädagogik, 1. Bd.) kart. 7,80 DM; Subskr.-Pr. 6,80 DM.

Der vorliegende Eröffnungsband einer Reihe, die sich „Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik“ nennt, will in einem zwar konzentrierten, jedoch alles Wesentliche umfassenden Bericht einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung, der Diskussion und der Lehre auf dem Gebiet des AT vermitteln, um dadurch vor allem dem Seelsorgsklerus und der in Religion unterrichtenden Lehrerschaft eine brauchbare Handreichung zu geben. Dieses Ziel hat der Verfasser in einer erfreulichen Weise erreicht.

E. Haag, Trier

Eissfeldt, Otto: Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften. Entstehungsgeschichte des AT. 3., neubearbeitete Aufl. — Tübingen: Verl. Mohr (Siebeck) 1964. XVI, 1129 S. broch. 54,— DM; Lw. 59,— DM.

Genau 30 Jahre nach seinem ersten Erscheinen liegt nun das bekannte und geschätzte Einleitungswerk von O. Eissfeldt in einer 3. überarbeiteten Auflage vor, nachdem erst 1956 eine völlige Neubearbeitung erfolgt war. Die erneute Angleichung an den

Stand der Forschung war jedoch notwendig geworden, da gerade in den letzten Jahren der atl. Wissenschaft ein reichhaltiges Material auf Grund von Ausgrabungen und wissenschaftlichen Untersuchungen zugeflossen ist. Wie macht sich nun sachlich die Neubearbeitung bemerkbar, die gegenüber der letzten Auflage rein äußerlich schon einen Zuwachs von nahezu 200 Seiten aufweist?

Wie ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis erkennen läßt, sind die Kapiteleinteilung und die Anzahl der Paragraphen konstant geblieben. Am Aufbau des Werkes hat sich also nichts geändert. Dagegen sind die einzelnen Teile inhaltlich stark mit neuen Forschungsergebnissen angereichert worden. So wurde im I. Teil, der die vorliterarische Stufe der Entstehung des AT behandelt, nämlich die kleinsten Redeformen und ihren Sitz im Leben, ein umfangreiches Vergleichsmaterial eingearbeitet zu Reden, Urkunden, Gesetzen, Kultordnungen, Liedern sowie historischen und poetischen Erzählungen; beim Prophetenspruch vermerkt E. eigens die unleugbare Beeinflussung des prophetischen Stils durch kultisch-liturgische Formeln und meint, die zuweilen recht scharfe Polemik der vorexilischen Schriftpropheten gegen den Kult schließe nicht aus, daß diese Propheten auch eine positive Beziehung zum Kult gehabt und in ihm geradezu bestimmte Funktionen ausgeübt haben (108). Im II. und III. Teil, die der literarischen Vorgeschichte und der Analyse der Bücher des AT gewidmet sind, bemerkt man hauptsächlich zahlreiche Hinweise auf neue Literatur; sachlich ergeben sich dabei keine umstürzenden neuen Gesichtspunkte; so hält E. in der Frage der Pentateuchkritik nach wie vor an einem Zusammenwachsen des Pentateuch aus nicht weniger als sieben verschiedenen literarischen Werken fest. Innerhalb des IV. Teiles, der über den Kanon handelt, ist vor allem bemerkenswert die starke Erweiterung des Abschnitts über das apokryphe und pseudepigraphenartige Schrifttum von Qumrân. Im V. Teil, der sich mit der Geschichte des atl. Textes befaßt, verdienen besondere Beachtung die Erweiterungen der Paragraphen über den masoretischen Text, über die Targume und über die Septuaginta. Die z. T. sehr stark vermehrten Literaturangaben des ganzen Buches sind nicht mehr wie in früheren Auflagen chronologisch, sondern alphabetisch nach Autorennamen geordnet und ermöglichen so ein leichteres Auffinden des jeweils zitierten Werkes.

Die neue Auflage ist eine würdige Fortsetzung der bisherigen Arbeit des Verfassers, indem die wissenschaftliche Diskussion durch die Einarbeitung der neuen Forschungsergebnisse in anerkennenswerter Weise weitergeführt ist; ebenfalls konsequent beibehalten ist aber auch in dieser Auflage die sich grundsätzlich an der Literarkritik orientierende Auffassung und Arbeitsweise des Verfassers. Damit ist sowohl der unbestreitbare Wert wie auch die spürbare Grenze des Werkes angedeutet, das von seiner Anlage her wenig Raum bietet für die theologische Aufgabe der Einleitungswissenschaft, nämlich durch die Erörterung der Entstehungsgeschichte der biblischen Bücher gleichzeitig eine Anleitung zum Verstehen ihrer Offenbarungsaussage zu vermitteln. Aber auch wer nicht die Ansicht E.'s teilt, wird gleichwohl mit Dankbarkeit und Hochachtung das von unermüdlichem Forschungsdrang und überragender Sachkenntnis zeugende Werk des weltbekannten Gelehrten zur Hand nehmen und mit Gewinn studieren.

E. Haag, Trier

Weiser, Artur: Einleitung in das Alte Testament. 5., verb. u. verm. Aufl. — Göttingen: Verl. Vandenhoeck & Ruprecht 1963. 420 S. Lw. 18,50 DM.

Charakteristisch für die Auffassung und Arbeitsweise des Verfassers sind die folgenden programmatischen Sätze: „Die gegenwärtige Aufgabe der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft liegt in der Verbindung von Analyse und Synthese. Die literaturgeschichtliche Zusammenschau der Entstehung des AT wird ebensowenig auf eine Fundierung durch kritische Analyse der Einzelschriften verzichten können, wie umgekehrt die Analyse nur dann ihr Ziel erreicht, wenn ihre Einzelergebnisse sich einreihen lassen in den Gesamtprozeß eines geschichtlichen Werdegangs und von dort her ihren historischen Ort und lebendigen Sinn bekommen... Bei alledem wird man aber nie aus den Augen verlieren dürfen, daß der religiöse Gebrauch des alttestamentlichen Schrifttums als Fundament des Glaubens in der Gemeinde der alttestamentlichen Literaturgeschichte und Einleitung ihren Platz in der theologischen Wissenschaft anweist, und sie wird als theologische Disziplin darauf zu achten haben, daß die Glaubensbezogenheit des alttestamentlichen Schrifttums, die das AT als Urkunde und Zeugnis der göttlichen Offenbarung wertet, eine ihr gebührende Würdigung findet“ (17 f.).

Der Verfasser hat diese Aufgabe bekanntlich in einer erfreulichen Weise durchgeführt. Man kann es deshalb nur begrüßen, daß er in der Neuauflage die wichtigsten Publikationen, die seit der letzten Auflage von 1956 erschienen sind, aufgenommen und eingearbeitet hat, so daß sein Lehrbuch auch weiterhin ein solides und zuverlässiges Hilfsmittel für das Studium des AT ist.

E. Haag, Trier

## NEUES TESTAMENT

Kuss, Otto, Auslegung und Verkündigung. I. Aufsätze zur Exegese des Neuen Testaments. — Regensburg: Pustet 1963. XI, 383 S. kart. 21,— DM; Lw. 24,— DM.

Es wird immer mehr Gepflogenheit vieler Exegeten, ihre Aufsätze gesammelt herauszubringen. Darüber kann man verschiedener Meinung sein; ich halte es für eine löbliche Sache. Dadurch werden sie leichter zugänglich, besonders auch für den Schülerkreis. Auch O. Kuss legt seine zum Teil sehr umfangreichen Beiträge zur Auslegung und Verkündigung in zwei Bänden vor, von denen der erste erschienen ist. Eine Reihe seiner Aufsätze geht auf Referate zurück, die zunächst in einem kontroverstheologischen Arbeitskreis vorgetragen worden sind. Gerade diese haben weiterhin große Bedeutung, etwa die Ausführungen zum Thema: Jesus und die Kirche im Neuen Testament (25—77). In diesem Arbeitskreis wurden die exegetischen Referate durch dogmatische ergänzt. Diese Begegnung von Exegese und Dogmatik, so hofft K. mit Recht, „muß sich förderlich auch auf die innerkirchliche Auseinandersetzung zwischen Exegese und Dogmatik auswirken; dieser — einem simplifizierenden Denken zuweilen anstößig erscheinende — Dissensus, der freilich nur auf dem Boden eines durch Entscheidung und Bekenntnis begründeten tiefgehenden Consensus existieren kann, ist so alt, wie die Botschaft selber und gehört zu den wichtigsten Bewegungskraften der theologischen Arbeit überhaupt“ (IX). Hoffentlich folgt der zweite Band bald nach. F. Mußner, Trier

Thüsing, Wilhelm: Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohenpriesterlichen Gebetes Jesu (Johannes 17). — Düsseldorf: Patmos-Verlag. 128 S. (Die Welt der Bibel, Bd. 14), kart. 4,80 DM.

In der hilfreichen Reihe „Die Welt der Bibel“, die der Patmos-Verlag herausbringt, legt der junge Exeget W. Thüsing eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu nach Joh 17 vor. Th. ist für diese Arbeit besonders disponiert; hat er sich doch in seiner stark beachteten Dissertation „Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium“ (Ntl. Abh. XXI, 1/2, Münster 1960) tief in die johanneseische Denkweise und Theologie hineinbegeben. So kann er über Joh 17 Tiefes und Wesentliches sagen. Zudem hat er den einzelnen Teilen seiner Erklärung für die betrachtende Schriftlesung frei geformte Gebete beigegeben, die den persönlichen Vollzug anregen sollen. In einem Anhang werden noch Gedanken über Joh 17 und die Eucharistie vorgelegt.

Wir möchten unseren Klerus auf dieses Büchlein mit besonderer Empfehlung hinweisen. Es kann eine gute Hilfe sein, das große Anliegen Jesu hinsichtlich der Einheit der Getauften sich selbst und den Gläubigen recht zum Bewußtsein zu bringen. Das ist ja eine Aufgabe, vor die wir durch das gegenwärtige Konzil gestellt sind.

F. Mußner, Trier

## KIRCHENGESCHICHTE

Pauly, Ferdinand: Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das Landkapitel Kyllburg-Bitburg. (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier, hrsg. v. Alois Thomas, 8). — Trier 1963: Selbstverlag des Bistumsarchivs. 280 S. u. 3 Karten. Mit der von Pauly selbst erarbeiteten und in der Behandlung der Landkapitel Kalmitzell (1957) und Plesport, Boppard und Ochtendung (1961) bewährten Methode des Vergleichs von Besiedlung, Ortsnamen und Patrozinien erschließt er hier die ursprüngliche Pfarrorganisation an Kyll, Nims, Prüm, Enz und deren Einzugsgebiet sowie am Unterlauf der Sauer und Our, also des westlich Trier liegenden Eifelgebietes. Unmittelbare Zeugnisse römischen Christentums fanden sich bis jetzt in diesem Gebiet nicht, doch erschließt P. in der Marienkirche zu Bitburg eine Kirche für die gallo-römische Bevölkerung, während er die dortige Peterskirche den fränkischen Siedlern zuweist. Das Reichsgut bzw. Krongut kam schon im 7. Jahrhundert an die geistlichen Institutionen St. Paulin und St. Maximin in Trier, die Frauenabtei Oeren-St. Irminen und das auf karolingischem Hausbesitz gegründete Prüm. Der Trierer Bischof hatte schon seit dem 6. Jahrhundert auch Grafenrechte. Als Urfparreien weist P. Rommersheim-St. Maximin (auch Pfarrort für Prüm), Büdesheim-St. Peter und Kyllburg-St. Maximin nach; Pronsfeld-St. Remigius und Waxweiler-St. Johannes Bapt. waren Mutterparreien im Rodungsgebiet; weitere Urfparreien sind Schleidweiler-St. Martin, Ordorf-St. Martin, Grandsdorf-St. Marien, Oberkall-St. Michael, Bitburg-St. Peter, Oberweis-St. Remigius, Welschbillig-St. Peter, Mettendorf-St. Johannes Bapt., Rosport-St. Michael und Echternach-St. Peter und Paul. Kyllburg war das kirchliche Zentrum für das sich lichte Waldgebiet nördlich des altbestedelten Bitburger Landes, das dortige Marienstift wurde aber erst 1276 gegründet. Wenn 1016 neben dem Kloster Prüm das Marienstift für die Seelsorgeverpflichtungen gegründet wurde, so entspricht das ganz den gleichzeitigen Bemühungen des Erzbischofs Willigis in Mainz, durch die Stifte Bingen und Disibodenberg die Seelsorge im Hunsrück-Nahe-Raum zu intensivieren. Dem läuft in unserem Raum überhaupt eine jüngere Schicht der Pfarrorganisation parallel, die dem weiteren Landesausbau entspricht. — Wenn P.

bei der Beschreibung der Pfarrei Fleringen (S. 99) meint, ihre „merkwürdige Grenz-  
ziehung entspricht gewiß nicht der ursprünglichen Abgrenzung eines Urfarrbezirks,  
wohl aber der seit dem 9./10. Jh. eintretenden Entwicklung, die es den Grundherren  
ermöglichte, ihre Grundherrschaften — wenn auch unter Verletzung der Rechte älterer  
Mutterkirchen — nach Eigenkirchenrecht zu besonderen Pfarrbezirken zusammenzu-  
fassen“ — ein Gedanke, der S. 103 variiert wird: der Pfarrbezirk Weinsheim sei „jener  
Ausbaustufe zuzuweisen, die nach der kirchlichen Anerkennung des germanischen Eigen-  
kirchenrechts im 9. Jh. begann und in deren Verlauf Grundherren durch Verhandlungen  
mit den Bischöfen oder einfach gewaltsam für ihre Kirchen auch innerhalb bereits ab-  
gegrenzter Großpfarrbezirke Pfarrechte erhielten bzw. mit Erfolg in Anspruch nahmen  
und gegen den Widerspruch der älteren Mutterkirchen auch zu behaupten wußten“ —  
so wird bei diesem methodischen Grundsatz übersehen, daß die kirchliche Anerkennung  
des Eigenkirchenrechtes dieses nicht erst geschaffen hat, sondern eine schon längst übliche  
Rechtsform nachträglich sanktionierte. Die von P. nachgewiesenen grundherrlichen Pfar-  
reien dürften doch älter sein, als er annehmen möchte; sie bildeten doch wohl schon  
früh — vielleicht von ihrer Gründung an — ein dynamisches Element der in ihrer Statik  
von Pauly so imponierend aufgezeigten von Anfang an vom Bischof planmäßig ge-  
schlossen aufgebauten Pfarrorganisation. A. Brück, Mainz

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Hrsg. v. L.  
Lenhart u. A. Ph. Brück. — Speyer: Verlag der Jaegerschen Buchdruckerei 1963.  
(15. Jg.) 520 S. brosch. 16,50 DM; Hln. 18,50 DM.

Das für die Kirchengeschichte der Bistümer Limburg, Trier, Mainz und Speyer heraus-  
gegebene Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte bietet in seinem 15. Jahrgang  
insgesamt 5 das Bistum Trier unmittelbar berührende Beiträge.

K. Quirin berichtet über die inneren Verhältnisse des Kollegiatstifts Münstermaifeld  
am Ende des 17. Jahrhunderts (S. 9–32). Der gewählte Zeitpunkt läßt erkennen, wie  
wichtig für die Auswirkungen der Trienter Konzilsbeschlüsse eine möglichst große Zahl  
von Einzeldarstellungen hier und nun nicht nur erwünscht, sondern erforderlich ist, um  
zu einem abschließenden Urteil zu gelangen.

A. Thomas gibt einen Überblick über die liturgische Erneuerungsbewegung im Bistum  
Trier unter Bischof v. Hommer (S. 208–238). Die weitgehend negativen Aspekte der  
Zeit der Aufklärung gewinnen eine nicht unwesentliche Korrektur hinsichtlich der  
Verwendung der Volkssprache bei der Spendung der Sakramente und der mit der  
Spendung der Sakramente vorgesehenen pastoral-theologischen Unterweisung der  
Gläubigen. Bischof v. Hommer erweist sich nicht nur in dieser Hinsicht als einer der  
bedeutendsten Trierer Bischöfe des 19. Jahrhunderts.

Der Laacher Benediktiner P. Paulus Volk veröffentlicht den Visitationsbericht der  
Pfarrei Nickenich vom Jahre 1758. Man möchte wünschen, daß die Trierer Visitations-  
berichte des 17. und 18. Jahrhunderts zusammen mit einigen bisher noch nicht recht  
gewürdigten Visitationsberichten aus dem Ende des 16. Jahrhunderts bald in einer  
zusammenfassenden Publikation der Forschung leichter zugänglich gemacht werden.  
Sie sind ein noch im Acker vergrabener Schatz.

F. Ronig bietet eine Studie über den thronenden Christus mit Kelch und Hostie  
zwischen Ecclesia und Synagoge (S. 391–403), die wieder einmal zeigt, welchen Gewinn  
nicht nur die Kirchengeschichte, sondern die Theologie ganz allgemein aus der sorg-  
fältigen Bearbeitung einzelner Quellen erfahren kann.

An letzter Stelle ist eine Darstellung von J. Hotz über die Pfarrkirche in Saffig zu  
erwähnen. Der dringend erforderliche Neubau einer Kirche wurde in einer ideal zu  
nennenden Verbindung mit der Erhaltung und Restaurierung der alten barocken Pfarr-  
kirche — einem Werk von Balthasar Neumann — gelöst (S. 440–453). In einer den Ver-  
fasser ehrenden Weise werden die Verdienste des Ortspfarrers um die Erhaltung der  
alten Kirche und ihrer Ausstattung hervorgehoben. Der Neubau in Saffig zeigt, daß  
der moderne Kirchenbau eine Synthese von neu und alt nicht ausschließen muß, weil  
der Begriff der Schönheit nicht an Zeiten und Jahrhunderte gebunden ist. Unsere alten  
Kirchen mit ihren durch Jahrhunderte unterschiedenen Kunstformen beweisen es.

F. Pauly, Andernach

Ziegler, A. W.: Jahrbuch 1963 für altbayerische Kirchengeschichte. — München;  
Seitz-Verlag 1963. 223 S., 9 Abb. (Deutingers Beiträge 23/1) kart. 17,80 DM.

Das hier anzuzweigende Jahrbuch 1963 für altbayerische Kirchengeschichte verdient in  
einer Zeitschrift des Trierer Raumes aus zwei Gründen besondere Beachtung.

J. A. Fischer (Das Christentum zur Römerzeit im nachmaligen Bistum Freising) und  
P. Stockmeyer (Die spätantike Kirchen-Organisation des Alpen-Donauraumes im Licht  
der literarischen und archäologischen Zeugnisse) berichten über ein auch Trier sehr  
nahe berührendes Thema. Trier kann mit einer Domgrabung aufwarten, die in der  
Fachwelt Aufsehen erregt hat, doch fehlen — von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen

— archäologische Untersuchungen der noch in spätrömische Zeit zurückreichenden ältesten christlichen Zentren auf dem Lande. Der Beitrag von Stockmeier zeigt, in welchem großen Umfang die literarische Überlieferung durch Grabungen bestätigt werden kann und wie sich auf diese Weise ein Bild mit Einzelheiten füllt, von dem man zunächst nur Konturen erkennen konnte. Es sei nur auf die Grabungen in Lorch (Lauriacum) hingewiesen, die bisher neben einer Friedhofskirche eine großräumige Gemeindekirche mit Confessio erbracht haben, beides Anlagen der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts.

Wenn man berücksichtigt, daß im Donaauraum im Vergleich mit dem Gebiet zwischen Trier und dem Rhein die Völkerwanderung wie ein Orkan über das Land ging, dann muß an der Untermosel und am Mittelrhein noch manches Geheimnis aus der frühesten christlichen Zeit unseres Bistums in der Erde verborgen sein. — Vielleicht führen die Ausgrabungen, die unter der Kirche St. Severus in Boppard begonnen wurden, nicht nur zu neuen wichtigen Erkenntnissen, sondern auch zu der Überzeugung, daß Grabungen auch an anderen Stellen durchgeführt werden müssen, solange die Möglichkeit dazu noch besteht.

Der zweite Grund, weshalb das Jahrbuch 1963 für altbayerische Kirchengeschichte besondere Beachtung verdient, ist mehr allgemeiner Art. Im Bistum München-Freising besteht ein Verein für Diözesangeschichte, der nach der Jahresversammlung von 1962 etwa 450 Mitglieder zählt. Es darf als sicher gelten, daß diese Mitglieder mit ihrem Jahresbeitrag dem Jahrbuch das finanzielle Fundament bieten, damit zugleich aber auch die Möglichkeit zur Publizierung einer relativ sehr großen Zahl von Beiträgen zur Diözesangeschichte. Man kann München-Freising um diesen Verein beneiden.

F. Pauly, Andernach

Lactantius: *Divinae Institutiones*. 5. Buch. Hrsg. u. erl. v. H. Hross. — München: Kösel-Verlag 1963. (Humanitas christiana, Lat. Reihe, Bd. II). 128 S. Hlw. 4,80 DM.

Der Band II der lateinischen Reihe schließt sich in Inhalt und Aufmachung würdig der verdienstvollen Herausgabe des ersten Bandes (Lateinische Märtyrerakten) an.

In einer ausführlichen Einleitung werden der Autor und sein Werk von der damaligen Krisenzeit her beleuchtet. Ist doch Laktanz ein eindringliches und richtungsweisendes Beispiel für das humanistische Bemühen, antik-römischen und christlichen Geist ins Gespräch zu bringen, mit diesem großangelegten Versuch, „die alte ‚humanitas‘ im Sinne der überragenden Bildung, wie sie bei dem von ihm so geschätzten Cicero grundgelegt war, mit dem Christentum zu verbinden“ (S. 22). Dabei gerät Laktanz in die Gefahr, statt christlicher Motivation allzu stark die Normen einer natürlichen Sittlichkeit im Sinne der vorgefundenen philosophischen Systeme zu betonen.

Der Herausgeber tat gut daran, lieber ein Buch des apologetischen Hauptwerkes repräsentativ an Stelle einer schwierigen Auswahl aus dem ganzen Werk vorzulegen. Seine Entscheidung gerade für das fünfte Buch scheint wohl begründet.

Literaturhinweise und Kommentar sind als hilfreiche Ergänzungen willkommen.

E. Matheus, Trier

#### MORALTHEOLOGIE — DOGMATIK

Stelzenberger, Johannes: *Syneidesis bei Origenes*. — Paderborn: Schöningh-Verlag 1963. 71 S. (Abh. z. Moraltheologie, IV). brosch. 7,80 DM.

Nicht wenige Laien und Geistliche meinen, daß die Aufgabe der theologischen Wissenschaft in der systematischen und abstrakten Durchdringung und Darlegung der Glaubenswahrheiten bestehe. Sie sind meist überrascht, wenn sie bemerken, in welchem Umfange die Erfassung und Darlegung der Glaubenswahrheiten dem Wandel der Geschichte unterworfen ist.

Es ist darum ein echter Dienst am Glauben, die systematische Klärung mit der historischen Methode zu verbinden. Die daraus gewonnenen Einsichten öffnen das Verständnis dafür, daß es innerhalb der religiösen Verkündigung unabänderliche Prinzipien und einen breiten Strom zeitbedingter und deshalb veränderlicher Konzepte gibt. Die daraus gewonnene kritische Haltung bemüht sich ständig darum, die rechte Spannungsmittel zwischen den beiden extremen und darum falschen Positionen eines maximalistischen theologischen Absolutismus und eines relativierenden theologischen Minimalismus zu finden. Es geht nicht um eine Relativierung der Wahrheit. Es geht um die bessere Sicht des Wahrheitskernes durch Sichtung und Ablösung peripherer Überlagerungen.

Allzu bereitwillig wird gesagt und vernommen, daß innerhalb der Kirche „alles klar“ sei, was geoffenbart und in einem theologischen System erfaßt sei. Die aus dieser Fehlhaltung abgeleitete vordergründige Sekurität wurde durch die bisweilen scharfen Diskussionen des II. Vatikanum erschüttert. Diese Erschütterung kann zu einer heilsamen Schocktherapie werden, wenn sie innerhalb der Theologie nicht unkritisch auf-



genommen und in der Verkündigung verständnisvoll dargeboten wird. Vor allem die Moralthologie hat hier eine nicht leichte Aufgabe zu erfüllen.

Gerade bei moralthologischen Qualifikationen handelt es sich oft um die Anwendung unverrückbarer Normen auf zeitbedingte Verhältnisse. Die Applizierung ist bisweilen so schwierig, daß These gegen These steht. Aus diesem Grund ist es auch nicht verwunderlich, daß jahrhundertlang für unabänderlich gehaltene, sittliche Normen modifiziert wurden. Ganz deutlich gesagt: Ein Verhalten, das eine Zeit als Todsünde eingestuft hat, galt in einer anderen Epoche nicht mehr als sittlich gravierend oder umgekehrt. Paradebeispiel ist die Modifizierung der Sittlichkeitslehre hinsichtlich des Zinsproblems. (Vgl. B. Häring, *Natürgemäße Wege verantworteter Elternschaft*. In: *Theologie der Gegenwart*. 6, 1963, 125–132).

Aber auch grundlegende Begriffe haben einen staunenswerten Bedeutungswandel durchgemacht. Die moderne Exegese bemüht sich mit aller Energie, den eigentlichen Inhalt des Offenbarungszeugnisses aufzuspüren. Für unser christliches Verhalten ist vor allem die Klärung ethischer Grundbegriffe wie Freiheit, Gesetz, Gewissen, Tugend, Sünde eine drängende Aufgabe.

Es ist darum ein zeitgerechtes und sicher weiterwirkendes Verdienst des Tübinger Moralthologen Stelzenberger, daß er nach seiner Rückkehr aus langjähriger russischer Kriegsgefangenschaft einen Begriff ausgewählt hat und dessen Erforschung in jahrelanger Beharrlichkeit nachgegangen ist. Es ist der Begriff Gewissen. Jeder spricht vom Gewissen und jeder, der Politiker, Jurist, Ethiker, Anthropologe, Theologe stellt sich darunter etwas anderes vor. Die Untersuchungen Stelzenbergers schlagen einen weiten Bogen von der Vorzeit bis zur Gegenwart. Hier ist die Untersuchung „Synesis bei Origenes“ anzudeuten. Stelzenberger zeigt auf, daß „der größte Gelehrte des christlichen Altertums“ (Altaner) den gleichen Begriff Synesis für drei verschiedene Inhalte verwendet. Er meint damit gutbezogenes Inneres, das religiös-sittliche Wertgefühl und den eigentlichen Gewissensakt. Neben der sauberen, philologischen Kleinarbeit besticht die Monographie durch die Breite des eingearbeiteten Belegmaterials.

Viele würden es dankbar begrüßen, wenn die in Zeitschriften, Festschriften und Broschüren verstreuten Einzeluntersuchungen Stelzenbergers über das Gewissen in einem Buch zusammengefaßt würden. Damit würde ein Standardwerk vorgelegt werden. Jedenfalls haben die Bemühungen Stelzenbergers schon jetzt nicht bloß der Moralthologie, sondern der Theologie und Verkündigung insgesamt einen großen Dienst erwiesen.

J. G. Ziegler, Mainz

Stelzenberger, Johannes: *Synesis, conscientia, Gewissen, Studie zum Bedeutungswandel eines moralthologischen Begriffes*. — Paderborn: Schöningh-Verlag 1963, 203 S. (Abhandl. z. Moralthologie, V), kart. 18,— DM.

Der Verfasser gibt die Reihe selber heraus. Nach mehreren gewichtigen Einzeluntersuchungen über den Synesisbegriff im NT, bei Klemens von Alexandria und Origenes verfolgt er in seinem neuesten Werk den Weg dieses Begriffes durch die Jahrhunderte, überzeugt davon, daß man mit sorgfältiger Untersuchung über Geschichte und Bedeutungswandel eines Begriffes ein gut Stück Geistesgeschichte zu erfassen vermag.

„Bei jedem Gebrauch des Wortes gilt es, nach Möglichkeit festzulegen, was es hier und jetzt besagt“ (S. 15), um dadurch „die vielen Erscheinungen und Schichten, die mit Gewissen bezeichnet wurden und werden, zu analysieren“ (S. 15).

Bevor die wichtigsten Stationen dieser Wortgeschichte aufgezeigt werden können, erfolgt eine Klärung des Synesisbegriffes. Denn das lateinische *conscientia* und unser deutsches Wort Gewissen wurden als Bedeutungslehnwort direkt übernommen; d. h. über ihre ursprüngliche Bedeutung von „Wissen um etwas“, „Mitwissen um irgendwelche Dinge“, „Bewußtsein bzw. Selbstbewußtsein“ (bei Cicero z. B. *conscientia* im Ggs. zu *fama* = Gerede der Menschen) wurden sie mit dem im Synesisbegriff bereits vorgefundenen Gehalt gefüllt.

Der Synesisbegriff beinhaltet jedoch bereits vor dieser Übernahme durch Cicero: Selbstbewußtsein im moralischen Sinne, Schuldbewußtsein aus dem Wissen, gut oder schlecht gehandelt zu haben (*mens sibi conscia facti*), so wie er uns auf dem Höhepunkt solcher Prägung in Verbindung mit dem Logosbegriff begegnet.

Alle europäischen Sprachen, besonders die romanischen, übernehmen diesen von Cicero geprägten lateinischen *conscientia*-Begriff.

Zwei Phänomene sind bei dem so vorgefundenen Synesis-*conscientia*-Begriff zu unterscheiden, zumal sie nicht mit demselben Begriff „Gewissen“ umschrieben werden dürfen:

- a) das Wertgefühl = Erfassen sittlicher Werte verbunden mit der Festlegung einer sittlichen Wertetafel;
- b) das eigentliche funktionelle Gewissen als Akt der personalen Entscheidung zwischen Gut und Bösem.

Hier ist strenge Scheidung geboten, d. h. „Gewissen muß unbedingt der eigentlichen persönlichen Konflikt-Funktion vorbehalten bleiben“ (S. 28). Allerdings gilt: „Wo keine persönlich gültige Skala überindividueller Werte anerkannt und als verpflichtend empfunden wird, ist kein Konflikt und damit kein aktueller persönlicher Gewissensentscheid möglich“ (S. 29).

Beiden Phänomenen werden *Syneidesis* und *conscientia* gerecht, wenn auch ihr Verwendungsbereich breiter und viedeutiger ist und daneben andere literarische Einkleidungen für das gleiche Phänomen sich finden. Sie dürfen also „keineswegs als Synonyma für unser deutsches Wort *Gewissen* gesehen werden“ (S. 34), zumal „das griechische Idiom keinen allgemein gültigen Fachausdruck für unser heutiges Wort (im moralischen Sinne) hatte“ (S. 31).

Im NT verwendet der heilige Paulus 20mal das Wort *Syneidesis*. Wie weit ist er dabei von der in der Antike geprägten Bedeutung abhängig? Der Terminus stammt zweifellos aus der Popularphilosophie der hellenistischen Umwelt. Also muß entschieden werden, ob der Sinn des Wortes mit übernommen wurde oder eine Umprägung stattfand. Die Antwort lautet: Es handelt sich bei Paulus um eine unabhängige Eigenprägung. Die Bedeutungsreihe der paulinischen *Syneidesis* reicht von der Bewußtheit der Gottbezogenheit des Menschen über innere Gesinnung und Verpflichtung, religiös-sittliches Urteilsvermögen bis zum Begriff des guten oder bösen Gewissens. Die klassische Stelle für das funktionale *Gewissen* ist Röm 2, 14.

Bei den Kirchenvätern wird im Gegensatz zum NT mit der Wortform von *Syneidesis-conscientia* wiederum stark der antike Gehalt übernommen. „Oft kehren in Anlehnung an die Antike und die *Syneidesis*-Lehre des NT bei den Kirchenvätern Wendungen wieder, die *conscientia* bzw. *Syneidesis* als Zeugnis des im Menschen wohnenden Geistes Gottes fassen . . . Der stoische Logosgedanke wirkt nach. Er wird verchristlicht“ (S. 50).

Die klassische Formel des heiligen Paulus aus Röm 2, 14 wirkt stark nach. Augustinus schildert das Erlebnis der persönlichen Gewissensentscheidung unter der Betonung des Schuldbewußtseins und erreicht damit den Höhepunkt der *conscientia*-Lehre in christlicher Schau (S. 55).

Der breite Traditionsstrom aus Antike und Patristik wird im MA durch neue Fragestellungen bereichert.

Die Philosophie der Neuzeit bringt umstürzend Neues und bleibt doch wiederum der Tradition verpflichtet.

Zuletzt hat sich die Phänomenologie, allen voran M. Scheler, der Klärung des Gewissensphänomens angenommen.

Zur weiteren Orientierung sei auf des Verfassers Artikel „Gewissen“ im Handbuch theol. Grundbegriffe, hrsg. von H. Fries, Bd. I 1962, S. 519–528, verwiesen.

Die wissenschaftlich-philologische Methode, die dem Bedeutungswandel eines fundamentalen Begriffs sorgfältig nachgeht, wird bei NT und die Patristik beispielhaft gehandhabt. Als Gewinn aus dieser entsagungsvollen Arbeit am Begriff kann festgehalten werden: „Der Reichtum der Bibel wie der Kirchenväter war bislang häufig dadurch verschüttet und verborgen, daß man *Syneidesis* und *conscientia* monoton und weithin völlig unzutreffend mit ‚Gewissen‘ wiedergegeben hat. Damit war der originale Sinn der Stellen vielfach völlig entstellt und das Verständnis versperrt. Nur sorgfältiges Heraus Schälen der einzelnen Worte ermöglicht eine sachgemäße Würdigung“ (S. 190).

E. Matheus, Trier

Roepert, Anita: Die anonymen Christen. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag (1963). 154 S. Lw. 11,50 DM.

R. geht alten theologischen Problemen nach, indem sie den Begriff der subjektiven Implikation zu Hilfe nimmt, wonach etwas dem Bewußtsein als mitbewußt, mitgedacht, mitbejaht gegeben ist. Diesen Begriff kann man auf religiöse Überzeugungen anwenden. Aber die Grundfrage bleibt, wo das eigentliche Christliche im subjektiven Ja beginnt. Hebr 11,6 scheidet gemäß der gewöhnlich von diesem Text gegebenen Erklärung wohl aus.

I. Backes, Trier

Piesch, Herma: Mystik. — München: Ars sacra-Verlag 1963. 80 S. Gld. 6,40 DM.

Die in der Eckhartforschung bewanderte Verfasserin handelt in 3 Kapiteln von dem Wachstum des mystischen Gnadenlebens, von den philosophischen und theologischen Fragen, die an dem Begriff „Mystik“ sich entzündet haben, und von der Geschichte der Mystik. Die Ekstase läßt sich auch anders verstehen, als es P. tut. Der mystische Verkehr mit den göttlichen Personen wird von P. weniger beachtet als etwa von Hieronymus Jaeger. Formulierungen wie „gottmenschliches Sein Christi“ und „Braut des Heiligen Geistes“ wären besser unterblieben.

I. Backes, Trier

Landersdorfer, Simon Konrad, Jungmann, Josef A., Wagner, Johannes: Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die heilige Liturgie“. — Münster: Aschendorff-Verlag 1964. IV, 100 S., kart. 5,— DM.

Diese Veröffentlichung bringt den lateinischen und deutschen Text der Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die heilige Liturgie“. Sie präsentiert sich als Sonderausgabe des Liturgischen Jahrbuches 1964 Heft 1–2 in einer würdigen Form. Nach einem kurzen Geleitwort des Vorsitzenden der deutschen liturgischen Kommission, des Bischofs Simon Konrad Landersdorfer, gibt der verdiente Vorkämpfer der liturgischen Erneuerungsarbeit Prof. Josef A. Jungmann eine sachkundige Einführung in diese erste Frucht des II. Vatikanums (2–7). Nach dem lateinisch-deutschen Text (8–83) folgt jene Würdigung der Konstitution, die Papst Paul VI. in der denkwürdigen Abschlusssitzung der zweiten Sitzungsperiode am 4. Dezember 1963 gab. Es schließt sich das Pastorale der deutschsprachigen Bischöfe an ihren Klerus vom gleichen Datum an (85–90). Wertvolle Anmerkungen zum Text der Konstitution aus der Feder von Josef A. Jungmann und Johannes Wagner schließen sich an (91–93), gefolgt von Quellenhinweisen, die über die Zitierungen und Verweise des Textes wesentlich hinausgehen und dem liturgiewissenschaftlich interessierten Leser höchst willkommen sind (94–100). Man muß Verfasser und Verlag für diese dokumentarische Veröffentlichung aufrichtig danken.

Die Konstitution liegt bereits in 3. Auflage vor.

A. Adam, Mainz

Brunner, Paul SJ: *L'euchologe de la Mission de Chine. Editio princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours* (Contribution à l'Histoire de LLivres de Prières). — Münster: Aschendorff-Verlag 1964. XII, 368 S. (Missionswiss., Abh. u. Texte, Hrg. J. Glazik; Band 28), kart. 50,— DM; geb. 53,— DM.

Geht es der liturgischen Forschung darum, zu einem umfassenden Begriff der Liturgie — Gottesdienst der Kirche — zu kommen, muß auch das rechtlich vielfach noch nicht zu ihr zählende Gut mehr als seither berücksichtigt werden. Gerade auf dem Sektor: Volksgebetbuch — Volksgebetbuch sind bis jetzt nur wenige Monographien vorhanden. Darum ist es ein Verdienst des vorliegenden Buches, hierzu wieder einen Baustein beigetragen zu haben. Scheint es sich beim Blick auf den Titel des Bandes zunächst lediglich um einen Baustein „aus fernen Landen“ zu handeln, wird man bei näherem Zusehen eines Besseren belehrt. Man ist erstaunt festzustellen, daß viele der einheimischen — selbst der gegenwärtigen Probleme — dort ihre Entsprechung finden.

So berichtet der Vf. über die Bearbeiter des in Frage stehenden chinesischen Missionsgebetbuches, unter denen vor allem N. Longobardo als „Hauptarchitekt“ zu nennen ist. Er kommt, u. a. auf Grund der verschiedenen Orden angehörenden Mitarbeiter, zum Schluß, daß es sich bei der Ausgabe um ein übernationales Werk handelt.

Nach der Analyse der Editio princeps (1628) wird die weitere Entwicklung aufgezeigt und jeweils auf ihre Quellen und Autoren hin untersucht. Ihr schließt sich eine kritische Betrachtung der Probleme und Folgerungen für eine Neuausgabe an. Darauf folgt in einem zweiten Teil (179 ff.) eine (französische) Übersetzung und darauf die (chinesische) Edition der Gebetstexte.

An zahlreichen Beispielen (vgl. etwa 125; 192) wird deutlich, daß viele der von den abendländischen Bearbeitern eingebrachten, heute überwundenen — damals zeitgemäßen — Ansichten auch in diesem Buch ihren Ausdruck fanden. Erstaunt und erfreut ist man, einige aus guter liturgischer Tradition stammende Stücke (vgl. 111) zu finden. Für eine Reform des Gebetbuches erhebt der Vf. ähnliche Forderungen, wie sie in anderen Liturgiegebieten (das deutsche eingeschlossen) geäußert werden: Der Griff in das biblische Gut und die Orientierung daran ist der beste Weg zu echter Neugestaltung. Dies nicht nur, weil es sich um eine Besinnung auf die „Urkunde der Offenbarung“ handelt, sondern auch weil auf Grund ihrer Frische und Originalität die beste Adaption (auch für den fernöstlichen Raum) möglich ist.

Für die Erschließung dieser verdienstvollen und mühevollen Arbeit hätte ein (besonders in den Text-Initien) vermehrter Index noch bessere Dienste geleistet.

H. Reifenberg, Mainz

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

## PHILOSOPHIE

- Klößner, Siegfried Erich OFM: Die Lehre vom Ewigen Gesetz bei Bartholomäus Mastrius von Meldola. Die Prinzipien der *lex aeterna*. — Werl/Westf.: Coelde-Verl. 1964. 148 S. (Franzisk. Forschungen, 18. H.) geh. 20,— DM.
- Kluxen, Wolfgang: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. — Mainz: Grünewald-Verl. 1964. XXXV, 244 S. (Walberberger Studien, Phil. Reihe, Bd. 2). Lw. 28,50 DM.
- Meyers, A.: Die Ursachen aller geschaffenen Dinge. Als Manuskript gedruckt. — Limburg: Pallottiner-Verl. o. J. 168 S. o. Pr.

## KIRCHENGESCHICHTE

- Aurelius Augustinus: Schriften gegen die Pelagianer. Band II lateinisch-deutsch. — Würzburg: Augustinus-Verl. 1964. 550 S. Hln. o. Pr.
- Aurelius Augustinus: Das Handbüchlein, De Fide, Spe et Caritate. Übertr. u. erl. v. P. Simon. 2. Aufl. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1962. 136 S. brosch. 5,80 DM; Lw. 7,80 DM.
- Aurelius Augustinus: Musik. De Musica libri sex. Hrsg. v. C. J. Perl. 3. Aufl. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1962. XVI, 304 S. brosch. 17,— DM; Lw. 20,— DM.
- Clavis Patrum Apostolicorum. Hrsg. v. H. Kraft. — München: Kösel-Verl. 1963. VIII, 501 S. Lw. 65,— DM.
- Dettloff, Werner: Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen. — Münster: Aschendorff-Verl. 1963. XX, 368 S. (Beitr. z. Geschichte d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters, hrsg. v. M. Schmaus, Bd. XL, H. 2) kart. 39,— DM.
- Glazik, Joseph MSC: Litterae Encyclicae de Missionibus a Leone XIII usque ad Joannem XXIII. — Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1961. 100 S. kart. 6,— DM.
- Lortz, Joseph: Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Band II: Die Neuzeit. — Münster: Aschendorff-Verl. 1964. VIII, 588 S. 24 Tafeln, 19 Karten. kart. 46,— DM; Lw. 52,— DM.
- Octavius, M. Minucius Felix: Die Apologie im Grundriß. Hrsg. v. J. Lindauer. — München: Kösel-Verl. 1964. 127 S. (Humanitas christiana, Lat. Reihe, Bd. III) kart. 5,20 DM.
- Ruland, Josef: Nachbarschaft und Gemeinschaft in Dorf und Stadt. Formen auf dem Vorderhunsrück, auf dem Malfeld und in der Stadt Andernach. — Düsseldorf: Rheinland-Verl. 1964. 132 S., 32 Bilds. Lw. 24,— DM.
- Schwaiger, Georg: Ignaz von Döllinger. Eintrittsvorl. geh. am 13. 11. 1963. — München: Hueber-Verl. o. J. 18 S. geh. 2,— DM.
- Sauser, Ekkart: Bekenner seiner Herrlichkeit. Das Zeugnis frühchristlicher Märtyrer. — Innsbruck: Rauch-Verl. 1964. 136 S. 2 Bildt. Lw. 14,80 DM.
- Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. Dritter Band. — München: Kösel-Verl. 1964. 732 S. Lw. Subskr.-Pr. 25,— DM; Einzelpr. 29,50 DM.
- Ziegler, A. W.: Eucharistische Frömmigkeit in Bayern, 2. ergänzte u. vermehrte Aufl. — München: Seitz-Verl. 1963. 192 S. (Deutingers Beiträge 23/2) kart. 14,40 DM.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Becker, Jürgen: Das Heil Gottes. Hells- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964. 302 S. (Studien z. Umwelt des NT, Bd. 3) kart. 32,— DM.
- Denter, Thomas S. O. Cist.: Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des Alten Testaments. Eine kanongeschichtliche Untersuchung. (Zugl. theol. Diss.). — Marienstatt: Buch- u. Kunsthandl. 1962. XIII, 147 S. kart. 15,— DM.
- Flavius Josephus: De Bello Judaico / Der jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. Bd. II, 1: Buch IV—V. Hrsg. v. O. Michel u. O. Bauernfeind. — München: Kösel-Verl. 1963. VII, 274 S. Lw. 35,— DM.
- Gaechter, Paul SJ: Das Matthäus-Evangelium. Ein Kommentar. — Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verl. 1964. 980 S. Lw. 65,— DM.
- Kamlah, Ehrhard: Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament. Tübingen: Mohr-(Siebeck)-Verlag 1964. VI, 245 S. (Wiss. Unters. z. NT, hrsg. v. J. Jeremias u. O. Michel, 7) brosch. 36,— DM; Lw. 41,— DM.
- Schmid, Rudolf: Das Bundesopfer in Israel. Wesen, Ursprung und Bedeutung der atl. Schelamim. — München: Kösel-Verl. 1964 (Studien z. A u. NT, hrsg. v. V. Hamp u. J. Schmid, Bd. IX) 140 S. kart. 18,— DM.
- Strobel, August: Die apokalyptische Sendung Jesu. Gedanken zur Neuorientierung in der kerygmatischen Frage. — Rothenburg ob der Tauber: Martin-Luther-Verl. 1962. 52 S. kart. 2,80 DM.

Vawter, Bruce CM: Mahner und Kündler. Die Propheten Israels vor dem Exil, Aus dem Amerikanischen übers. v. O. Wenninger. — Salzburg: O. Müller-Verl. 1963. 320 S. Lw. 18,50 DM.

## DOGMATIK — FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Ballay, Ladislaus: Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus. Untersucht in seinen Werken: De doctrina christiana; Enchiridion sive de fide, spe et caritate ad Laurentium und Ennarationes in Psalmos 1—91. — München: Hueber-Verl. 1964. XIX, 311 S. (Münchener Theol. Studien, II Bd. 29) kart. 28,— DM.
- Gössmann, Elisabeth: Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales). — München: Hueber-Verl. 1964. 424 S. (Mitt. d. Grabmann-Inst. d. Univ. München, hrsg. v. M. Schmaus, Sonderbd.) kart. 48,— DM.
- Hasenfuß, Josef: Gemeinschaftsmächte und Religion. Religionssoziologie I. u. 2. Bd. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1964. (Der Christ in der Welt, I/5 u. 6) 152; 125 S. kart. je Bd. 4,50 DM.
- Hödl, Ludwig: Die neuen Quästionen der Gnadentheologie des Johannes von Rupella OM (+ 1245) in Cod. lat. Paris. 14726. — München: Hueber-Verl. 1964. 91 S. (Mittell. d. Grabmann-Inst. d. Univ. München, hrsg. v. M. Schmaus, H. 8) kart. 15,— DM.
- Horst, Ulrich OP: Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun. — Mainz: Grünewald-Verl. 1964. (Walberberger Studien, Theol. Reihe, Bd. 1) XXVI, 334 Seiten. Lw. 38,50 DM.
- Konzilsreden. Hrsg. v. Y. Congar-H. Klüng-D. O'Hanlon. — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1964. 218 S. brosch. 9,80 DM.
- Krone, Sebald OFM: Ruhe in Gott. Vom Friedensreiche Jesu Christi und des Menschen Ruhe in Gott. — Fulda: Verl. Monatsschrift „Bruder Franz“ 1963. 267 S. kart. 9,80 DM; Lw. 12,80 DM.
- Oberman, Heiko — Courtenay, William: Gabrielis Biel Canonis Misse Expositio. Pars prima. — Wiesbaden: Steiner-Verl. 1963. XXVI, 363 S. (Veröffentl. d. Inst. für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 31, hrsg. v. J. Lortz) Lw. 50,— DM.
- Peter, Karl: Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura. — Werl/Westf.: Coelde-Verl. 1964. 144 S. (Franzisk. Forschungen, 17. H.) geh. 15,— DM.
- Ranke-Heinemann, Uta: Von christlicher Existenz. — Essen: Driewer-Verl. 1964. 112 S. kart. 6,80 DM.
- Schillebeeckx, E.: Personale Begegnung mit Gott. Eine Antwort an John A. T. Robinson. — Mainz: Grünewald-Verl. 1964. 94 S. kart. 5,80 DM.
- Schlipperges, Heinrich: Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen. — Salzburg: O. Müller-Verl. 1963. 200 S. Lw. 19,50 DM.
- Schmaus, Michael — Läßle, Alfred: Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1964. 894 S. Lw. 46,— DM.
- Truhlar, Karl Vladimír SJ: Christuserfahrung. — Rom: Herder-Verl. 1964. 164 S. kart. 9,60 DM.
- Vaticanum secundum. Band I: Die erste Konzilsperiode. In Zusammenarbeit mit W. Becker u. J. Gülden hrsg. v. O. Müller. — Leipzig: St.-Benno-Verl. 1963. 471 S. o. Pr.

## HOMILETIK — KATECHETIK — LITURGIE

- Biemer, Günter: Die Berufung des Katecheten. Die Gestalt des christlichen Erziehers und Lehrers nach Kardinal Newman. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 126 S. kart. 7,80 DM; Subskr.-Pr. 6,80 DM.
- Carré, Ambroise-M.: Der Mensch der Bergpredigt. Predigten gehalten in Notre-Dame, Paris, Fasten 1962. — Rottenburg: Badersche Verlagsbuchh. 1964. 184 S. Lw. 13,80 DM.
- Gülden, Josef — Muschick, Werner — Kolbe, Ferdinand: Fürbitten — Gebetseinladungen. — Freiburg: Christophorus-Verl. 1964. 224 S. Lw. 19,80 DM.
- Hertlin, Siegfried OSB: Christentum und Mission im Urteil der neoafrikanischen Prosaliteratur. — Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. o. J. XXIII, 216 S. kart. 10,50 DM.
- Lengeling, Emil, Joseph: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar. — Münster: Verl. Regensburg 1964. 384 S. (Reihe: Lebendiger Gottesdienst, H. 5/6) kart. 13,80 DM.
- Nussbaum, Otto: Das Brustkreuz des Bischofs. Zur Geschichte seiner Entstehung und Gestaltung. — Mainz: Grünewald-Verl. 1964. 40 S., 8 Bilds. Lw. 6,80 DM.
- Senger, Basilius OSB — van Alphen, Noelle: Kleines Kindermeßbuch. — Essen: Verl. Fredebeul & Koenen. 40 S., 22 Bilder zweifarbig. Lw. 3,80 DM.
- Troisfontaines, Roger SJ: Ich sterbe nicht... — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 262 S. Lw. 19,80 DM.



# Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft

## Heft 1:

Laurentius Klein OSB, Nikolaus von Kues und das heutige Konzil, Trier 1963, 30 S., 2,— DM.

## Heft 2:

Peter Kremer, Nikolaus von Kues und seine Stiftung in der schöngeistigen Literatur, Trier 1963, 16 S., 2,— DM.

## Heft 3:

Gerd Heinz-Mohr, Nikolaus von Kues und die Konzilsbewegung, Trier 1963, 24 S., 2,40 DM.

## Heft 4:

Rudolf Haubst, Nikolaus von Kues und die moderne Wissenschaft, Trier 1963, 16 S., 2,— DM.

## Heft 5:

Josef Koch, Der deutsche Kardinal in deutschen Landen, Trier 1964, 28 S., 2,80 DM.

## Heft 6:

Hans Gappenach, Nikolaus von Kues in Münstermaifeld. Mit Textanhang von Alois Schmidt, Trier 1964 (soeben erschienen), 40 S., 3,60 DM.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

NEU:

**Franz Mußner**

# Der Jakobusbrief

Reihe: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament

Band XIII / Faszikel 1, 272 Seiten, Leinwand, Bestell-Nr. 14 117

Von einem neuen wissenschaftlichen Kommentar erwartet man zuallererst, daß er den Stand der Forschung widerspiegelt. Dieses Ziel hat der Verfasser in seinem Kommentar zu erreichen versucht. Zu diesem Zweck wurde nicht nur der Text neu und sorgfältig analysiert und dabei die Grammatik des hellenistischen Griechisch stärker als je zu Rate gezogen, sondern auch möglichst die gesamten Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte aufgearbeitet. Zum erstenmal wird nun in einem Kommentar zum Jakobusbrief auch das Qumranmaterial herangezogen, das für den Brief viel ergiebiger ist, als man zunächst annehmen möchte; der Jakobusbrief läßt sich gerade mit seiner Hilfe als ein Zeugnis jener alttestamentlichen „Armenfrömmigkeit“ erkennen, die auch in der Gemeinde von Qumran lebendig war; die Berücksichtigung ihrer Vorstellung läßt viele, bisher als disparat betrachtete Elemente des Briefes als zusammengehörig erkennen. Für die Textgeschichte des Briefes konnte zum erstenmal der P<sup>74</sup> — ein fast vollständiger Textzeuge des Briefes mit einigen interessanten Sonderlesearten — berücksichtigt werden.

Die Theologie des Briefes kommt durchgehend zur Sprache — entsprechend dem Programm der Kommentarreihe —, besonders in den eingestreuten Exkursen, unter denen vor allem jener über die Eschatologie des Briefes zu erwähnen ist; zeigt er doch, daß der Jakobusbrief nicht als Zeugnis für den sogenannten Frühkatholizismus beansprucht werden kann. Da der Jakobusbrief nach den kritischen Urteilen M. Luthers, die wörtlich vorgelegt werden, Christum nicht „treibt“, wurde diesem Problem besondere Aufmerksamkeit geschenkt und die Nähe des Briefes zur Ethik Jesu gezeigt. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung läßt ein ethisches Ideal erkennen, das sich besonders eng mit jenem der „Logienquelle“ berührt. Es zeigt sich, daß der Jakobusbrief wie kein anderer Brief des Neuen Testaments die Forderungen der Bergpredigt nachspricht. Die sich aus dieser Beobachtung ergebende und im vorliegenden Kommentar erörterte Frage gegenüber Luther lautet: Treibt nicht auch der Christum, der die Forderungen Jesu in der Kirche erhebt, wie es der Jakobusbrief in so eindringlicher Weise tut? Die Forderungen des Briefes nach konkreter Hilfe für den Nächsten — die „Werke“ im Sinn des Jakobusbriefes! — waren und sind so ein ständiges Pendant gegenüber einem mißverstandenen Paulinismus. Darin liegt die kontroverstheologische Bedeutung des Kommentars. Er will aber auch einen Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch liefern, insofern gezeigt wird, daß der Brief auch eine reife Frucht am Baum des Judentums ist, gerade mit seiner Forderung nach Verwirklichung des Willens Gottes im Alltag, aber auch im Hinblick auf den Glaubensbegriff des Briefes, der sich mit dem jüdischen eng berührt, wie in einem Exkurs gezeigt wird.

**Herder Freiburg · Basel · Wien**

# **Vollständige katholische Familien- und Altabibel**

Es erscheint:

HAMP — STENZEL — KÜRZINGER

## **Katholische Familien- und Altabibel**

Vollständige Ausgabe des Alten und Neuen Testaments.

Von den Herausgebern völlig neubearbeiteter Text unter besonderer Berücksichtigung der Schriftrollen von Qumran und der neueren biblischen Literatur des In- und Auslandes, in Zusammenarbeit mit dem Katholischen Bibelwerk Stuttgart.

### **AUSGABEN:**

#### **Ausgabe A:**

mit 16 Farbtafeln aus einem Codex des 13. Jahrhunderts, Format 19,5×28,5 cm, 1500 Seiten, Dünndruck, graues Leinen mit braunem Aufdruck, Subskriptionspreis 49,50 DM  
rotes Kunstleder mit Goldprägung, Subskriptionspreis 49,50 DM  
rotes Saffianleder mit Goldprägung und Goldschnitt, Subskriptionspreis . . . . . 145,— DM  
Schafleder, natur, mit Farbschnitt, Subskriptionspreis 125,— DM

#### **Ausgabe B:**

mit 25 Bildern von Roland Lützenburger, Format, Ausgaben und Preise wie oben.

Die Gestaltung bei allen Ausgaben hat Professor Lützenburger. Es wurde besonderer Wert auf eine **moderne, alle neue exegetische Literatur berücksichtigende, gut lesbare Übersetzung** gelegt.

Mit dieser Familien- und Altabibel in moderner Übersetzung und Gestaltung wird einem wirklichen Bedürfnis entsprochen und so auch einem Anliegen des II. Vatikanischen Konzils gedient. **Sie soll tagsüber auf dem Altar aufgeschlagen liegen.**

Die katholische Familien- und Altabibel eignet sich vor allem als **Geschenk für Brautleute!**

**PAULINUS-BUCHHANDLUNG TRIER**

# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMALEREI  
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 • TELEFON 2938

## Einladung zur Subskription

### *Haus- und Altar-Bibel*

nach den Grundtexten übersetzt  
v. Prof. Hamp-Stenzel-Kürzinger.  
Format 19×28 cm, großer Druck,  
ca. 1700 Seiten, Bibeldruckpapier.  
Ganzleinen oder rotes Kunstleder.

|                           |                 |
|---------------------------|-----------------|
| <b>Subskriptionspreis</b> | <b>49,50 DM</b> |
| Schafleder m. Goldschn.   | 125,— DM        |
| Saffianleder              | 145,— DM        |

(Fordern Sie bitte ausführlichen  
Prospekt an)

### **J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 44 92

**Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung**



MESSWEINKELLEREI

### **Lentzen-Deis**

**5550 Bernkastel-Kues/Mosel**

Postfach 64

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

**Spezialhaus für naturreine Weine  
der Mittelmosel**

## **Erscheint in Kürze**

Marie-Thérèse van Eeckhout

### ***Parties und Liebe***

#### **Elternsorgen Elternaufgaben**

Die Verfasserin — selbst Mutter  
von fünf Kindern — behandelt die  
pädagogischen Probleme, die heute  
in der ganzen westlichen Welt im  
Grunde dieselben sind, in einer  
ganz konkreten und unmittelbaren  
Sprache.

Ihr wichtiges und hilfreiches Buch  
wird auch in Deutschland viel gu-  
ten Rat und praktische Hilfe in die-  
ser schwierigen, die meisten Eltern  
bewegenden Frage bringen.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

10/11-12 HEFT 5

SEPTEMBER/OKTOBER 1964

73. JAHRGANG PASTOR BONUS

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON DER  
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER

IN VERBINDUNG MIT DER  
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT  
DER UNIVERSITÄT MAINZ

X 21 935 F

PAULINUS-VERLAG TRIER



# INHALT

## AUFSÄTZE

- Balthasar Fischer, Trier*  
Das Rituale Romanum (1614-1964)  
Die Schicksale eines liturgischen Buches 257 - 271
- Ignaz Backes, Trier*  
Theologische Grundlagen der 1963 erfolgten Konzils-  
diskussionen über die Kirche 272 - 284
- Heribert Schmitz, München*  
Erwägungen zur Gesetzgebungstechnik der  
Bischofskonferenzen 285 - 301

## KLEINERE BEITRÄGE

- Georg May, Mainz*  
Zu Ehescheidung und Wiederverheiratung in  
protestantischer Sicht 301 - 308

## BESPRECHUNGEN

- Katechetik, Kirchengeschichte, Verschiedenes,  
Pastoraltheologie - Soziologie 308 - 320

## EINGESANDTE SCHRIFTEN

---

### **Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Prof. Dr. Heinrich Groß,  
Trier.

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier, Olewiger Straße 189.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

**Die Trierer Theologische Zeitschrift** erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:  
18 DM zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft 3 DM.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Fleischstraße 61-65, Druck:  
Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

## ***Loewenberg'sche Buchhandlung***

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

# Das *Rituale Romanum* (1614–1964)

## Die Schicksale eines liturgischen Buches\*

Von Professor Balthasar Fischer, Trier

Am 17. Juni 1964 waren 350 Jahre verflossen, seit der Namensvorgänger des jetzt regierenden Papstes, Papst Paul V. aus der Familie der Borghese, am 17. Juni 1614 das Eröffnungsbreve des *Rituale Romanum* unterzeichnet hat. Mit diesem Federstrich war eine Bewegung abgeschlossen, die gut fünfzig Jahre vorher ihren Anfang genommen hatte, als das Konzil von Trient sich in seiner Schlußsitzung vom 4. Dezember 1563 entschloß, die dringend notwendige Aufgabe einer reinigenden, raffenden und vereinheitlichenden Reform von Missale und Brevier in die Hände des Papstes zu legen. Überraschend schnell, schon nach fünf Jahren, 1568, konnte der Heilige Stuhl, den inzwischen der strenge Dominikanerpapst Pius V., der Heilige, eingenommen hatte, ein Welt-Brevier, das *Breviarium Romanum* vorlegen; nur zwei Jahre später, 1570, folgte das Weltmissale, das *Missale Romanum*. Der Nachfolger Pius' V., Gregor XIII., schloß 1584 die Brevierreform ab mit der Herausgabe eines für die gesamte lateinische Kirche einheitlichen Martyrologiums, des *Martyrologium Romanum*.

Aber die Reformbewegung blieb nicht auf Brevier und Missale beschränkt. Was das Konzil gewollt hatte, galt analog auch für den Bereich der Sakramente und Sakramentalien. So konnte ein Vierteljahrhundert nach dem Tode Pius' V. sein sechster Nachfolger, Klemens VIII., die Reihe der einheitlichen, für die ganze Welt bestimmten römischen liturgischen Bücher 1596 mit dem *Pontificale Romanum*, dem Buch der Bischofsriten, und 1600 mit dem Buch der Bischofszeremonien, dem *Caeremoniale episcoporum* fortsetzen. Sein zweiter Nachfolger, Paul V. (1605–1621), fügte am 17. Juni 1614 das letzte Glied in diese Kette der nachtridentinischen liturgischen Bücher Roms mit dem Buch der Priesterriten, dem *Rituale Romanum*.

Warum das *Rituale* in dieser Reihe den letzten Platz einnimmt, erklärt sich leicht, wenn man weiß, daß seit 1570 ein hochqualifizierter Bearbeiter, der Kardinal Julius Ant. Santorio, von Gregor XIII. beauftragt, bis zu seinem Tode im Jahre 1602 unter fünf Päpsten am Projekt eines *Rituale Romanum* gearbeitet hat. Man kann ihm zwar nicht den Sinn für die seelsorgliche Wirklichkeit absprechen, ja es wird einer seiner Ruhmestitel bleiben, daß er die vorgeschlagenen neuen Formen im Experiment ausprobieren ließ<sup>1</sup>; trotzdem ging ihm das Augenmaß für

\* Rede bei der Übernahme des Rektorats der Theologischen Fakultät Trier am 27. Juni 1964.

<sup>1</sup> Vgl. J. Löw, *Art. Rituale Romano*: *Enc. Catt.* X 1010–1016.

die notwendige Handlichkeit eines Rituale ab. So wuchs ihm sein Buch unter den Händen zu einem Riesenband von 712 Seiten an, der zwar in einigen hundert Exemplaren gedruckt, aber wegen seiner praktischen Unbrauchbarkeit nie eigentlich veröffentlicht wurde<sup>2</sup>. Paul V. griff das gescheiterte Unternehmen auf mit dem Ziel, ausgehend von dem wertvollen Material, das der gelehrte Kardinal zusammengetragen hatte, in kürzester Zeit zu einem überschaubaren und handlichen Rituale Romanum zu kommen.

Es dürfte sich lohnen, wenigstens im raschen Überblick die Schicksale gerade dieses jüngsten der nachtridentinischen liturgischen Bücher Roms zu überschauen; denn wenn auch von allen liturgischen Büchern gesagt werden kann: *Habent sua fata libelli*, so gilt das alte Dichterwort doch von unserem Buch, wie wir sehen werden, in besonderer Weise. Zudem ist das Rituale unter den liturgischen Büchern jenes, das am unmittelbarsten auf den Gläubigen zukommt, das in seine Welt, in die großen Stunden seines Lebens, zuweilen sogar in sein Haus, in seine Scheune und in seinen Stall eintritt: das Buch, nach dem man getauft, getraut, gesalbt und begraben wird, nach dem die Frucht auf der Tenne und das Vieh im Stall und noch der ungebärdige Dorfbach gesegnet werden: das Buch, an das Gertrud von le Fort in den Hymnen an die Kirche denkt, wenn sie die Kirche reden läßt:

Ich habe noch Gebete, denen die Flur lauscht.  
Ich weiß noch, wie man die Gewitter fromm macht  
und das Wasser segnet.

Schließlich hat es einen eigenen Reiz, gerade in dieser Stunde nach dem Schicksal des Rituales Pauls V. zu fragen; denn die Stunde, in der es 350 Jahre alt wird, ist zugleich die Stunde, in der es in einem ähnlichen nachkonziliaren Vorgang wie damals, kraft Art. 63 der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, daran ist, unter Paul VI. in eine neue Phase seiner Geschichte einzutreten.

Wenn wir hier — am 4. 12. 1963 — den letzten Schwerpunkt der 350jährigen Geschichte des Rituale Romanum vor uns haben, die wir skizzieren wollen, so liegt der erste naturgemäß am anderen Ende, im Jahre 1614, ein zweiter — entscheidender — in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Wir fragen also nach welchem Gesetz das Rituale Romanum angetreten ist (I), was in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus ihm geworden ist (II), und was im nachvatikanischen Zeitalter aus ihm werden soll (III).

<sup>2</sup> Zu allen Fragen um das Rituale des Santorio ist immer noch maßgebend die bahnbrechende römische Dissertation von Bruno Löwenberg, von der leider nur ein Teildruck veröffentlicht ist; vgl. u. A. 4.

# I.

Die Forscher, die sich in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts mit der Ausgangssituation des *Rituale Romanum* beschäftigt haben, der spätere Kardinal Giovanni Mercati<sup>3</sup> und der Erfurter Liturgiewissenschaftler Bruno Löwenberg<sup>4</sup> fanden die Szene nur notdürftig erhellt vor, so spärlich waren die Zeugnisse. Es ist inzwischen etwas heller auf dieser Szene geworden, seit mir eine glückliche Fügung im April 1961 im Generalarchiv der Barnabiten bei *San Paolo ai Catinari* in Rom das Originalmanuskript des *Rituale Romanum* mit den eigenhändigen Unterschriften der fünfköpfigen Redaktionskommission in die Hände spielte<sup>5</sup>. Auf Grund dieses Dokumentes, das der Liturgiewissenschaft bisher unbekannt geblieben war, und weiterer Dokumente, die im Gefolge dieser Entdeckung ans Licht kamen<sup>6</sup>, wissen wir nun, daß es dem energischen Borghese-Papst gelang, das, was sich unter seinen Vorgängern durch ein Vierteljahrhundert hingeschleppt hatte, in nur einjähriger Arbeit<sup>6a</sup> eines geschickt ausgewählten Teams aus genügend gelehrten, aber nicht allzu gelehrten Männern zum glücklichen Ende eines brauchbaren und handlichen *Rituale* zu führen. Federführend in dieser Teamarbeit war der als Stilist und Pastoraltheologe angesehene Barnabit Johannes Antonius Gabutius (1551—1627), den die Zeit- und Ordensgenossen geradezu als Verfasser des *Rituale Romanum* ansahen<sup>7</sup>. Mit

<sup>3</sup> G. Mercati, *Del diario del Cardinale di Santa Severina: Rassegna Gregoriana* V. (1906) 266—270; *Ancora sul Rituale del Cardinale Santori*: ebda 443—446.

<sup>4</sup> Br. Löwenberg, *Das Rituale des Kardinals Julius Antonius Santorius. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des RR = Diss. der Gregoriana, Rom 1936*; ein 46 S. umfassender Teildruck erschien München 1937; vom gleichen Verf.: Die Erstausgabe des RR von 1614; *Zeitschr. f. kath. Theol.* 66 (1942) 141—147.

<sup>5</sup> Vgl. meinen ersten Bericht über diesen Fund in dieser Zschr. 70 (1961) 244—246.

<sup>6</sup> Hier ist vor allem ein wichtiger ungedruckter Brief des noch zu nennenden Redaktors des RR Gabutius an Kardinal Federigo Borromeo vom 5. 10. 1613 zu erwähnen, der Don Carlo Marcora in die Hände fiel, als er auf meine Bitten in der unveröffentlichten Korrespondenz des Onkels Carlo Borromeo — vergeblich — nach Briefen von oder an Gabutius suchte. Für die Freundlichkeit, mit der er mir den wichtigen Fund zugänglich gemacht hat, sei ihm auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

<sup>6a</sup> Vgl. u. A. 7, was der federführende Redaktor Gabutius in seinen autobiographischen Notizen über die Dauer der Arbeit sagt.

<sup>7</sup> So noch die jüngste kritische Bibliographie der Barnabiten: G. Boffito, *Biblioteca Barnabita* II (Firenze 1923) 102—107, wo alles Wissenswerte über Gabutius — einschließlich eines Hinweises auf unsere Hs. — zusammengetragen ist. G. hat autobiographische Notizen hinterlassen, die in seiner (erst mehr als 200 Jahre nach seinem Tod veröffentlichten) *Historia Congregationis Clericorum Regularium St. Pauli, Romae 1852*, 1—6, abgedruckt sind. Hier heißt es, er sei

ihm arbeiteten der gelehrte Bischof von Sarno<sup>8</sup> Antonius v. Aquin (1565—1627) aus der Familie des Aquinaten und aus dem Freundeskreis von Kardinal Baronius<sup>9</sup> und ein im Bußwesen erfahrener römischer Jesuitenprofessor Petrus Alagona (1549—1624), dessen moraltheologische, dogmatische und kanonistische Kompendien noch nach Jahrhunderten aufgelegt wurden<sup>10</sup>. Bezeichnend aber für die Kommission ist, daß mit diesen drei gelehrten Mitgliedern zwei sonst unbekannte, schlichte römische Pfarrer zusammenarbeiteten, die allsonntäglich Kinder zu taufen und allwöchentlich Brautpaare zu trauen, Sterbende zu versehen und Tote zu begraben hatten<sup>11</sup>.

Man wird dem Werk, das diese fünf Männer vom Spätjahr 1612 bis zum Spätjahr 1613 erstellten, und das dann von der entsprechenden vierköpfigen Kardinalskommission, der unter anderen Bellarmin angehörte<sup>12</sup>, geprüft und gebilligt wurde, die Anerkennung nicht versagen können. Es zeigt einen schönen Sinn für Maß und Würde: nicht nur in dem, was es an älteren Formen wieder heraufholt, sondern auch in dem, was es an mittelalterlichen Traditionen abstößt. Es wird z. B. einer

1612 *ad componendum Rituale Romanum* von Paul V. nach Rom gerufen worden. Die Arbeit habe *infra unius anni spatium* glücklich vollendet werden können, und der Nachfolger Pauls V. habe ihn (Gabutius) in seinen alten Tagen ob labores in *Rituale conscribendo exantlatos* entlohnt: a. a. O. 6. Für die Qualitäten des G. als Latinist zeugen bis heute seine in die ASS aufgenommenen Biographien Pius' V., des Heiligen (ASS 14, 620 ff.) und seines heiligen Ordensgenossen Alexander Saulius, Reformbischof auf Korsika (ASS 53, 806 ff.).

<sup>8</sup> Er wurde 1618 Erzbischof von Taranto und starb vor dem 27. 8. 1627; vgl. P. Gauchat, *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi* IV (Monasterii 1935) 306. 327.

<sup>9</sup> Vgl. S. Ruocco, *Storia di Sarno e dintorni* I (Sarno 1946) 337 f.; Baronius zitiert ihn *Annales* X 486 D (zum Jahre 871) als *vir eruditus*, der dem Verf. einen wichtigen Kodex zur Langobardengeschichte geschenkt habe; A. v. A. war Mitglied der Sixtinischen Bibelkommission und betätigte sich als Hrsg. von Rechtsquellen; vgl. P. M. Baumgarten, *Neue Kunde von alten Bibeln* I (Rom 1922) 119, 240 f.

<sup>10</sup> Vgl. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* I (Bruxelles-Paris 1890) 108—112.

<sup>11</sup> Es sind der Pfarrer von St. Peter im Vatikan Ascanius Torrius und der Pfarrer Felix Veronicus von *San Lorenzo in Damaso*; vgl. TtZ 70 (1961) 245.

<sup>12</sup> Die Zusammensetzung dieser Kommission, die im Gegensatz zur Redaktionskommission (*Congregazione dei Consultori*) *Sacra Congregazione dei Cardinali* heißt, ist erstmals durch den o. A. 6 zitierten Brief bekannt geworden. An ihrer Spitze steht Kardinal Paolo Emilio Sfondrati (1560—1618); außer Bellarmin gehören ihr noch an die Kardinäle Benedetto Giustiniani (1544 bis 1621) und Giangrazia Millini (1552—1644). Die bei G. Löw aa.O. 1011 als *Rituale Bellarmini* bezeichnete Hs. 800 aus dem Archiv der Gregoriana ist die für den Kardinal hergestellte Reinschrift unseres Originalmanuskripts. Sie enthält eine Reihe interessanter persönlicher Einträge des Kardinals, über die an anderer Stelle berichtet werden soll.



seiner Ruhmestitel bleiben, daß es ihm erstmals gelungen ist, bei der *Benedictio mulieris post partum*, dem Muttersegen nach der Geburt, das altererbte unglückliche Reinigungsmotiv gänzlich abzustoßen<sup>13</sup>. In seinen berühmten Vorreden zu den einzelnen Riten, die das Zweite Vaticanum — entsprechend umgestaltet — ausdrücklich erhalten wissen will<sup>14</sup>, ist es von bestem nachtridentinischem, oft bis ins Wort hinein borromäischem<sup>15</sup> Geist durchweht.

Trotzdem blieb am Ende der Arbeit eine folgenschwere Entscheidung offen, die nur Paul V. selbst fällen konnte. Sollte dieses neue römische Rituale an die Stelle der ungezählten Diözesanritualien treten, die bisher in ihrer bunten (manchmal allzu bunten) Vielfalt das Feld beherrscht hatten? Vieles schien dafür zu sprechen. Die Entscheidungen für Brevier, Missale, Martyrologium, Pontificale und Caeremoniale waren sämtlich in diesem Sinne gefallen, wobei Pius V. allerdings genügend Regierungsweisheit besaß, zu gestatten, daß über 200jährige diözesane Missale- und Breviertraditionen fortgeführt werden durften. Auf der anderen Seite gibt es wohl keinen gottesdienstlichen Bereich, in dem so viel für Föderalismus und so wenig für Zentralismus spricht wie der des Rituale. Konnte eigentlich viel Unheil entstehen, wenn man den Bischöfen der nachtridentinischen Ära das Recht zu landschaftsgebundener Sakramentspendung kraft des von ihnen approbierten Diözesan-Rituale beließ und ihnen in dem neuen Rituale gewissermaßen ein Modell-Rituale vor Augen stellte, das nicht durch seinen Normcharakter, sondern durch seine Qualität bei Neuauflagen reinigend und weiterführend wirken konnte?

Wir wissen jetzt, daß die Frage Ende 1613 noch offen war. In dem wiedergefundenen Originalmanuskript heißt es am Ende des Entwurfs zum Einleitungsbreve, hier sei jetzt klarzustellen, ob dieses Rituale in der ganzen christlichen Welt *ubique per christianum orbem* unter Verzicht auf die bisherigen Ritualien *ceteris Ritualibus omissis*<sup>16</sup> angenommen

<sup>13</sup> Das vorzügliche Rituale des Reformbischofs Domenico Bollandi von Brescia, dessen Neuauflage von 1575 hier den Durchbruch bedeutet zu haben scheint und von der das RR, zumindest indirekt, abhängt, hat immerhin noch die vom RR nicht mitübernommene Schlußbemerkung: *Deinde confessione generali praemissa (mulier) aspergatur aqua benedicta*.

<sup>14</sup> Liturgie-Konstitution, Art. 63 b.

<sup>15</sup> Das hat unlängst eine mir vom Verf. frdl. zugänglich gemachte, noch ungedruckte Diss. der Gregoriana nachweisen können: G. J. Sigler, *The Roman Ritual. The history of a canonical sourcebook*, Rome 1963. Gabutius war Schüler und Freund des Mailänder Bischofs, aus dessen Hand er sämtliche Weihen empfangen hatte; vgl. die o. A. 7 zitierten autobiographischen Notizen.

<sup>16</sup> Vgl. den vollen Wortlaut TTZ 70 (1961) A. 5. Daß es sich bei *omissis* um einen *terminus technicus* der Rechtssprache handelt, wird es dem in der folgenden Anm. zitierten Passus der Vorrede des Pontificale deutlich.

werden müsse. Wer das endgültige Breve Pauls V. liest, entdeckt rasch, daß die Lösung erstaunlicherweise nicht im Sinne eines auferlegten Welt-Rituale, sondern im Sinne eines angebotenen und empfohlenen Modell-Rituale gefallen ist: d. h. daß nicht liturgischer Zentralismus, sondern liturgischer Föderalismus den Sieg davongetragen hat. Im Gegensatz zum Einleitungsbreve des Pontificale Romanum vom Jahre 1598, das am ehesten als Muster in Frage kam und in dem Klemens VIII. ausdrücklich die *omissio* aller bisherigen Pontificalien angeordnet hatte<sup>17</sup>, erwähnt Paul V. die bisher geltenden Diözesan-Ritualien mit keinem Wort, geschweige denn, daß er sie abriefe, was nur bedeuten kann, daß sie weitergelten sollen. Demgemäß heißt denn auch das entscheidende Verbum, durch das die Promulgation erfolgt, nicht etwa *praecipimus ac mandamus*<sup>18</sup> wie beim Pontificale, oder *statuimus et ordinamus*<sup>19</sup> wie beim Missale, sondern im bemerkenswerten Verlassen der Rechtssprache *hortamur in Domino*, wir ermahnen im Herrn.

Eine so kühne und sympathische Entscheidung paßt durchaus in das Charakterbild Pauls V. Schließlich ist er es gewesen, der fast genau ein Jahr später durch das berühmte Breve *Romanae Sedis antistes* für China Messe, Brevier und Sakramentenspendung in der chinesischen Literatursprache gestattete<sup>20</sup>.

So sympathisch-großzügig die Entscheidung Pauls V. war, so muß doch gesagt werden, daß es ihm nicht gelungen ist, seine Konzeption eines angebotenen, nicht auferlegten Welt-Rituale auf genügend feste Füße zu stellen. Das Breve macht aufs Ganze gesehen einen zwiespältigen Eindruck. Es unterdrückt die Diözesan-Ritualien nicht und beschränkt sich im Vordersatz der eigentlichen Promulgation mit einer Mahnung, aber schon der Nachsatz klingt verdächtig nach pflichtmäßiger Einführung und mußte für spätere integralistische Jurisprudenz ein willkommenes Argument sein. Der Text lautet: „Im Herrn ermahnen wir unsere ehrwürdigen Brüder, die Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe und ihre geliebten Söhne, die Generalvikare, aber auch die Äbte und alle Pfarrer auf der ganzen Welt und die anderen, die es angeht, daß sie in Zukunft als Kinder der römischen Kirche das Rituale gebrauchen, das kraft der Autorität dieser Kirche, der Mutter und Lehrerin aller übrigen Kirchen, erstellt worden ist und peinlich beobachten, was die katholische Kirche und der von ihr gebilligte Brauch der Vorzeit in einer so gewichtigen Sache fest-

<sup>17</sup> Es heißt dort: *Praecipimus ac mandamus, ut omissis, quae sic suppressimus et abolevimus, ceteris omnibus Pontificalibus, hoc nostrum... recipiant illoque posthac perpetuo utantur.*

<sup>18</sup> Vgl. die vor. Anm.

<sup>19</sup> Vgl. das dem Missale vorgedruckte Breve Pius' V.

<sup>20</sup> Vgl. dazu jetzt die grundlegende Untersuchung von Fr. Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII. et XVIII. siècles* = Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville 11, Louvain-Paris 1962.

gesetzt haben<sup>21</sup>." Seit wir durch die neuen Funde wissen, daß die Entscheidung, um die es hier ging, Ende 1613 noch offen war, liegt eine Vermutung nahe; diese Entscheidung ist erst im letzten Augenblick gefallen und hat sich nur noch in der Änderung des Promulgationsverbiums ausdrücken können. Vor allem die unmittelbare Mahnung an alle Pfarrer der Welt ist nur im Kontext eines verpflichtenden Welt-Rituale denkbar.

Es gibt eine andere Beobachtung, die diese Vermutung verstärkt. Dort wo die Konzeption des frei zu verwendenden Rituale am stärksten hätte herauskommen müssen, beim Eheritus, für dessen landschaftliche Verschiedenheit sich das Trienter Konzil emphatisch eingesetzt hatte, wird zwar Verschiedenheit zugestanden, aber nur in der Formel der Konsensbestätigung und in etwaigen zusätzlichen Riten. Was nach der Intention des Konzils sicher offenbleiben sollte, ist festgelegt: die Form der Konsenserfragung, und zwar im Sinne: Konsens durch Jawort der Brautleute<sup>22</sup>: bekanntlich nur einer der beiden großen Ströme in der Geschichte des Trauungsritus<sup>23</sup>.

Schließlich würde sich von unserer Vermutung aus ein merkwürdiges Rätsel lösen. Im Originalmanuskript war an zwei Stellen ausdrücklich die Muttersprache zugelassen: beim Gespräch mit den Paten bei der Taufe und beim *Domine non sum dignus* vor der Krankenkommunion. Beide Gewährungen sind später gestrichen worden<sup>24</sup> und erscheinen in der *Editio princeps* nicht mehr. Das würde sich so erklären: in der ursprünglichen Konzeption des verpflichtenden Welt-Rituale mußte man den Sektor abstecken, in dem man die Muttersprache zulassen wollte. Als

<sup>21</sup> *Quapropter hortamur in Domino Venerabiles Fratres Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos et dilectos filios eorum Vicarios, nec non Abbates, Parochos universos, ubique locorum existentes, et alios ad quos spectat, ut in posterum tamquam Ecclesiae Romanae filii eiusdem Ecclesiae omnium matris et magistrae auctoritate constituto Rituali in sacris functionibus utantur, et in re tanti momenti, quae Catholica Ecclesia, et ab ea probatus usus antiquitatis statuit, inviolate observent.*

<sup>22</sup> Erst die Neuauflage des RR vom Jahre 1925 hat der berühmten Rubrik Tit. VIII, cap. II, n. 6 den Charakter einer absoluten Gestattung abweichender örtlicher Eheriten gegeben: *Ceterum sicubi aliae laudabiles consuetudines et caeremoniae in celebrando Matrimonii Sacramento adhibentur, eas convenit retineri.* Vom Original-Ms. bis zu dieser Neuauflage bezog sich die Rubrik nur auf etwaige zusätzliche Riten: *Ceterum si quae provinciae aliis ultra praedictas consuetudinibus et caeremoniis in celebrando Matrimonii Sacramento utuntur, eas S. Tridentina Synodus optat retineri.*

<sup>23</sup> Vgl. J. Wagner, Zum neuen deutschen Trauungsritus, in: *Universitas* (Festschrift Bischof Stohr) I (Mainz 1960) 422–429.

<sup>24</sup> Es ist klar, daß die zahlreichen Streichungen im Original-Ms. ein eigenes Studium verdienen, da sie einen hochwillkommenen Einblick in die letzte Arbeit am Ms. bis zur Drucklegung gewähren. Das Ergebnis dieses Studiums soll andernorts vorgelegt werden.

der Papst sich im letzten Augenblick für die andere Konzeption entschloß, konnte man die betreffenden Bemerkungen tilgen; denn es blieb ja nun auch in Zukunft dem bischöflichen Liturgierecht überlassen, inwieweit es die Muttersprache zulassen wollte.

Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß dieses von der Muttersprache schweigende Rituale Romanum überall dort, wo es keine Diözesan-Ritualien vorfand oder vorgefundene verdrängte, den Eindruck erwecken mußte, es wolle die Muttersprache ausschließen. Wie wenig das von Paul V. gemeint war, sehen wir an der obenerwähnten Entscheidung, die er ein Jahr später für China getroffen hat. Nicht genug damit, daß diese Entscheidung für China niemals ausgeführt worden ist: praktisch hat das Rituale dieses großzügigen Papstes die Entwicklung zur Muttersprache auf einem Sektor, auf dem sie notwendiger war als sonst irgendwo, durch drei Jahrhunderte blockiert.

Vielleicht noch folgenschwerer als die Blockierung gegenüber der Muttersprache ist die Blockierung gegenüber der Adaptation gewesen. Nur auf einem einzigen Missionsfeld fand das Rituale Romanum ein Partikular-Rituale vor, ausgerechnet auf einem, das in diesem Augenblick praktisch schon wieder von der Verfolgung weggeschwemmt war, in Japan, wo der portugiesische Jesuitenbischof Luis de Cerqueira im Jahre 1605 in Nagasaki ein Rituale herausgegeben hatte<sup>25</sup>. In der gesamten übrigen Mission mußte das zwielichtige Breve, das mit keinem Worte von Partikular-Ritualien, erst recht nicht von in Zukunft zu erstellenden sprach, im Sinne pflichtmäßiger Einführung verstanden werden. So ist es zur schlimmeren Tragik gekommen, daß das Liturgiebuch eines der großzügigsten Päpste der Neuzeit durch 350 Jahre die missionarische Adaptation auf dem Sektor der Sakramentspendung hoffnungslos im Sinne des Immobilismus und Europäismus blockiert hat. Ich vergesse nie, wie mir diese Tragik vor etwas mehr als zehn Jahren im Gespräch mit einem holländischen Missionsbischof aus Indonesien blitzartig deutlich geworden ist. Er hatte mir erzählt, die indonesischen Brautleute beklagten sich immer wieder darüber, daß sie beim Trauungsritus entgegen tiefverwurzeltem asiatischem Anstandsempfinden einander in der Öffentlichkeit die Hand geben mußten. Ich fragte den Bischof, was er denn da tue, und er, der inzwischen einer der Vorkämpfer für die Adaptation auf dem Konzil geworden ist, gab mir die entwaffnende Antwort: „Wir zwingen sie wohl oder übel, einander die Hand zu geben, weil es so im Buch steht“<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Das der Liturgiewissenschaft bisher unbekannt gewesene, wohl älteste gedruckte Missionsrituale hat mein Schüler Fr. X. Tsuchiya SJ, jetzt Tokio, wieder ans Licht gezogen; vgl. diese Zschr. 72 (1963) 221–232.

<sup>26</sup> Als das Hl. Offizium am Ende des 19. Jahrhunderts in genau der gleichen Angelegenheit mit einem Apostolischen Vikar aus China verhandelte, wo die

Nur in der europäischen Heimat hat sich das Gesetz, nach dem das *Rituale Romanum* kraft des endgültigen Entschlusses Pauls V. angetreten war, zunächst voll auswirken können. Es kam zu einer 250jährigen friedlichen Koexistenz zwischen den weiterbestehenden und weiter *jussu et auctoritate episcopi* herausgegebenen Diözesan-Ritualien und dem römischen Modell-Rituale. Gewiß hat dieses auf die Diözesan-Ritualien einen steigenden, in vielen Stücken sicher heilsamen Einfluß ausgeübt; trotzdem wäre man nirgendwo, wo es Diözesan-Ritualien bischöflichen Rechtes gab, auf den Gedanken gekommen, man müsse auf sie verzichten und das *Rituale Romanum* annehmen oder wenigstens für Abweichungen von seiner Norm Approbation in Rom erbitten. Zwar tauchen solche Ideen relativ früh in der römischen *Rituale-Jurisprudenz* auf<sup>27</sup>, aber sie kommen zunächst nicht zum Zuge.

## II.

Das wird erst anders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein erstes Wetterleuchten gab es in den 30er Jahren des Jahrhunderts, als Rom bezeichnenderweise unter Gregor XVI. und seinem geistesverwandten, ultrakonservativen Staatssekretär, dem Barnabitenkardinal Lambruschini, erstmals von einem Bischof des deutschen Sprachgebietes, dem Bischof Gregor Thomas Ziegler von Linz in Österreich, die sofortige Ersetzung eines bischöflich approbierten Diözesan-Rituale durch ein von Rom approbiertes forderte<sup>28</sup>. Der Vorgang römischer Approbation eines Diözesan-Rituale war so unerhört, daß man selbst unter notorischen Integralisten diesen merkwürdigen Zusatz auf dem Titelblatt eines Diözesan-Rituale lediglich als autoritätssteigernd, keineswegs als autoritätsbegründend an-

Brautleute das Händereichen bei der Trauung *coram tot adstantibus* als chinesischem Schicklichkeitsempfinden stracks zuwiderlaufend empfanden, lautete die Antwort auf die Frage, ob man den Ritus unter diesen Umständen unterlassen könne: *Tolerari posse et ad mentem. Mens est, ut paulatim inducantur neophyti ad observandum Rituale Romanum*. (Antwort vom 30. 7. 1890, zitiert bei P. Gasparri, *Tractatus canonicus de Matrimonio II*, Romae<sup>2</sup> 1932, 154).

<sup>27</sup> Bezeichnend ist, daß bereits fünf Jahre nach dem Tode Pauls V. unter dem 2. 5. 1626 ein Dekret der SRC die Einführung des RR für pflichtmäßig erklärt; vgl. F. X. Wernz-P. Vidal, *Jus canonicum IV* (Romae 1934) 429, A. 77.

<sup>28</sup> Der Vorgang kam zutage, als auf meine Anregung im Frühjahr 1961 beim Bischöflichen Ordinariat in Linz Nachforschungen über das erste von Rom approbierte Diözesanrituale des deutschen Sprachgebiets angestellt wurden. Das vorläufige Ergebnis habe ich zusammengefaßt im Rahmen meines Artikels: *Das Trierer Rituale im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Diözesanritualien*, in: *Ekklesia* (Festschrift für Bischof Wehr), Trier 1962, 235—257; zur Linzer Affäre 241 f. (der Artikel wird im Folgenden nur mit dem Titel der Festschrift zitiert). Ein Priester der Diözese Linz, Johann Hollerweger, wird in Kürze der Salzburger Theologischen Fakultät auf Grund des von mir herangezogenen und reichen neuaufgefundenen Aktenmaterials über dieses „Linzer Ereignis“ eine Dokorthese vorlegen.



sah<sup>29</sup>. Auch in Rom war man seiner Sache vorerst noch nicht sicher. Der Paderborner Erzbischof durfte noch 1862 wenigstens einen diözesanen Anhang zum *Rituale Romanum propria auctoritate* veröffentlichen<sup>30</sup>, ja, noch 1880 gab der Eichstätter Bischof — offenbar unwidersprochen — sein Diözesan-Rituale kraft eigener bischöflicher Autorität heraus. Im Hintergrund stand hier einer der bedeutendsten katholischen Liturgiker des Jahrhunderts, Valentin Thalhoffer, der über das I. Vaticanum hinaus bis an sein Lebensende 1891 gegen wachsenden Widerstand an der These festgehalten hat, das *Rituale* sei bischöflichen Rechtes und bedürfe keiner päpstlichen Approbation<sup>31</sup>. Aber die Auffassung von der Verpflichtung zum *Rituale Romanum* war inzwischen an der Kurie so herrschend geworden, daß sämtliche deutschen Bistümer, die am Ausgang des Jahrhunderts ihre Ritualien neu auflegen wollten, sich der neuen römischen Konzeption vom *Rituale Romanum* als verpflichtendem Welt-Rituale beugen mußten, dem lediglich ein in Rom zu approbierender diözesaner Anhang beigegeben werden könne<sup>32</sup>.

Wie hat es zu diesem folgenschweren Eingriff in durch 250 Jahre unbestrittenes Bischofsrecht kommen können? Was steht hinter diesem Phänomen, das ein großer evangelischer Kanonist des 19. Jahrhunderts, Paul Hinschius, hellichtig und taktvoll zugleich als das „indirekte Obligatorischwerden des *Rituale Romanum*“<sup>33</sup> bezeichnet hat? Der Kurswechsel Roms ist letztlich bestimmt durch das Klima, das das I. Vaticanum heraufgeführt hat und das föderalistischen Gedanken wenig günstig war. Aber bedeutsam ist, daß die Kanonistik schon zwanzig Jahre früher den Kurs in diesem Sinne gewechselt hatte. Ein Werk wie das 1853 erstmals erschienene, 1860 und 1873 neuaufgelegte des französischen Kanonisten Marie Dominique Bouix, *De iure liturgico*, das vehement, vor allem mit Berufung auf den obigen Nachsatz im Einleitungs-Breve, den Verpflichtungscharakter des *Rituale Romanum* verteidigt<sup>34</sup>, wird seine Wirkung nicht zuletzt an der Kurie getan haben<sup>35</sup>. Hinter Bouix aber steht das Restaurationsdenken des französischen Katholizismus, das im Gefolge der Schriften des Benediktinerabtes Prosper Guéranger allenthalben in Frankreich zu stürmischem Verzicht auf liturgisches Eigengut, minderwertiges und hochwertiges, zugunsten der römischen Liturgie-

<sup>29</sup> Vgl. Ekklesia 242, A. 33.

<sup>30</sup> Vgl. ebda 248, A. 60a.

<sup>31</sup> Vgl. ebda 246.

<sup>32</sup> Vgl. A. Lamott, Das Speyerer Diözesanrituale von 1512—1932, Speyer 1961, 106.

<sup>33</sup> P. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts IV (Berlin 1888) 22 f.

<sup>34</sup> M. D. Bouix, *De iure liturgico*, Paris<sup>3</sup> 1873 (= *Institutiones iuris canonici* 10) 334—347.

<sup>35</sup> Zum Folgenden vgl. Ekklesia 245—248 und 250 ff.

bücher geführt hatte. Die Enzyklika Pius' IX. *Inter multiplices* vom 23. März 1853 mit ihrem hohen Lob für diese Tendenzen und ihrer scharfen Verurteilung einer anonymen Gegenschrift scheint für die Geschichte der Geltung des *Rituale Romanum* einen Einschnitt bedeutet zu haben. Wohl nicht zufällig setzen noch im gleichen Jahr in Trier Bemühungen um römische Approbation des Diözesan-Rituale ein, die sich lange hinschleppen, weil man sich zunächst noch nicht zur neuen Konzeption: Römisches Rituale mit trierischem Anhang entschließen kann und immer noch hofft, man könne die römische Approbation des altüberkommenen Diözesan-Rituale erreichen. Die Trierer Seminarbibliothek bewahrt bis heute das zur Approbation vorbereitete Rituale-Exemplar, das der damalige Bischof Matthias im Konzilsgepäck mit zum I. Vaticanum genommen und unerledigt wieder zurückgebracht hat. Erst 1893 kam man zum Ziel, als Bischof Korum sich, einer Weisung des Heiligen Stuhles folgend, zur Annahme des *Rituale Romanum* entschloß, allerdings nicht, ohne sich einen reichhaltigen Anhang mit trierischem Sondergut approbieren zu lassen.

Bis zum Ende des Jahrhunderts war die These von der Verpflichtung des *Rituale Romanum*, neben dem es nur von Rom approbierte diözesane Appendices geben könne, *sententia communis* geworden. Als 1917 der CIC erschien, dachte niemand mehr daran, das Rituale auszunehmen, als man dem Heiligen Stuhl in can. 1257 das Alleinrecht zur Approbation liturgischer Bücher vindizierte. Es muß allerdings zu Ehren der Ritenkongregation gesagt werden, daß sie weder vor noch nach Erscheinen des CIC diesen neuen Rechtszustand zur Uniformierung und Zentralisierung des Ritualewesens in der Welt ausgenützt hat. Ja, sie hat seit dem Ende der 20er Jahre in klarer Erkenntnis der sich wandelnden Seelsorge-situation einem ausgesprochen föderalistischen Element immer breiteren Einlaß in die Ritualien gewährt — interessanterweise auch diesmal in Linz beginnend — der Muttersprache<sup>36</sup>. Zentralistisch blieb nur die äußere Firmierung: alle Ritualien, auch wenn sie praktisch an die Stelle des *Rituale Romanum* traten, mußten sich auf ihrem Titelblatt als Anhang zum *Rituale Romanum* bekennen. Noch die gesamtdeutsche *Collectio Rituum* vom Jahre 1950, die nicht nur in der Sprache, sondern oft genug im Ritus selbst — etwa im Trauungsritus — erheblich vom *Rituale Romanum* abweicht, trägt den Titel: *Collectio Rituum ad instar Appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae dioecesisibus a Sancta Sede approbata*.

### III.

Das war nicht nur in Deutschland, sondern ähnlich in der ganzen Welt bis hinaus in die Mission die Lage auf dem Sektor Rituale, die das

<sup>36</sup> Vgl. Lamott a. a. O. 110—112. 117.

II. Vaticanum vorfand. Was sollte es tun? Sollte es den Zustand, der sich auf Grund der im 19. Jahrhundert herrschend gewordenen Interpretation ergeben hatte, mit all seinen fiktiven Elementen verewigen in der Hoffnung, daß die regionalen Anhänge zum Römischen Rituale sich nicht nur in der Sprache, sondern auch im Ritus immer mehr verselbständigten, wenn nur die Fiktion des Anhangs an das römische Ritenbuch aufrecht blieb? Das konnte man nicht gut, allein schon deshalb nicht, weil die moderne Kanonistik längst von den Thesen des 19. Jahrhunderts abgerückt ist und ziemlich einhellig<sup>37</sup> zugibt, daß der juristische Status des Rituale Romanum ganz sicher anders gedacht gewesen war. Sollte man denn zur Konzeption Pauls V.: Friedliche Koexistenz von vorgeschriebenen Diözesan-Ritualien und angebotenen Welt-Rituale zurückkehren? Auch das wäre unrealistisch gewesen; die Geschichte hatte gezeigt, wie fragwürdig trotz allem die Konzeption eines jahrhundertlang gleichsam in der Luft hängenden Angebots der Zentralregierung der Kirche ist.

Mit nüchternem Blick für das Mögliche hat das Konzil beide Konzeptionen im Art. 63, Abs. b der Liturgie-Konstitution zu einer neuen zukunftsmächtigen Form friedlicher Koexistenz von Rituale Romanum und Partikular-Ritualien verschmolzen. Es heißt da:

Auf der Grundlage einer neuen Ausgabe des Römischen Rituale soll die zuständige territoriale kirchliche Autorität sobald wie möglich besondere Ritualien schaffen, die den Bedürfnissen der einzelnen Gebiete, auch in bezug auf die Sprache, angepaßt sind; nach Bestätigung der Beschlüsse durch den Apostolischen Stuhl sollen sie in den betreffenden Gebieten verwendet werden.

Was ist an dieser Regelung neu?

1. Das reformierte lateinische Rituale Romanum wird praktisch kaum mehr irgendwo im Gottesdienst gebraucht werden; es wird vielmehr so etwas wie ein Mutter-Rituale sein, dem im Augenblick der vollen Dezentralisierung und Föderalisierung auf dem Gebiet des Rituale eine entscheidende Ordnungsfunktion zukommt.

2. Diese Ordnungsfunktion ist gegen zentralistisches Mißverständnis abgesichert; denn die Bischofskonferenzen werden ausdrücklich ermächtigt, das künftige römische Mutter-Rituale nicht nur zu übersetzen, sondern auch ihren Verhältnissen anzupassen.

3. Damit ist — wie das Konzil ausdrücklich festgestellt hat — das Approbationsrecht zwar nicht mehr des Einzelbischofs, aber der Bischöfe

<sup>37</sup> Vgl. die Belege: Ekklesia 243 A. 37; den gegenteiligen Standpunkt scheint zuletzt (mit schwachen Gründen) vertreten zu haben: Ph. Oppenheim OSB, Tractatus de iure liturgico III (Taurini — Romae 1940) 278—283.

wiederhergestellt; was Rom beansprucht, ist lediglich ein Konfirmationsrecht. Vor dem Umschlag des Rituale-Rechts im 19. Jahrhundert hat es zwar auch kein Konfirmationsrecht Roms bezüglich des Rituale gegeben, aber man wird sagen dürfen, daß es sich sehr wohl aus der Funktion des Primates in einer enger zusammengedrängten Welt begründen läßt.

4. Wichtiger ist, daß das so konzipierte Rituale Romanum nie mehr ein Hemmnis für die gerade auf dem Gebiet des Rituale so wichtige Übersetzung in die Muttersprache der Gläubigen eines bestimmten Kulturraumes darstellen kann. Bis in die vorletzte Fassung von Art. 63, Abs. a hinein hatte man allerdings einen innersten Bereich, die sakramentalen Formeln, von dieser Übersetzung in die Muttersprache ausschließen wollen: sie sollten allüberall in der Welt so erklingen, wie sie im Rituale Romanum ständen, nämlich lateinisch. Nicht weniger als 640 Väter haben auf der letzten Stufe der Verhandlungen gegen diese Einschränkung protestiert, und es wird ewig denkwürdig bleiben, daß das Konzil ihnen bei der letzten Abstimmung mit nur 35 Gegenstimmen Recht gegeben hat.

Der Protest war nicht zuletzt von einer starken Gruppe von Bischöfen aus der Mission getragen. Sie fürchteten, daß die auf den ersten Blick harmlos aussehende Aufrechterhaltung einer fremden Kultsprache in der innersten Zone der Sakramente bei ihren Gläubigen durchaus nicht harmlose Folgen haben könnte, und zwar im Sinne eines magischen Mißverständnisses: dort, wo es ernst wird, reicht eben doch die Muttersprache nicht aus, muß eben doch das von den Umstehenden nicht verstandene Kultwort eingesetzt werden.

Aber es gab noch einen tieferen, von der missionarischen Situation unabhängigen theologischen Grund, der die 640 protestierenden Bischöfe bewegte, diese letzte Bastion des Zentralismus auf dem Gebiet des Rituale zu Fall zu bringen. Das Konzil mußte mit seiner eigenen theologischen Aussage über das Verhältnis von Wort und Sakrament Ernst machen. In Art. 59 hatte es erklärt:

Die Sakramente setzen den Glauben nicht nur voraus, sie nähren ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an in Wort und Ding; deshalb heißen sie Sakramente des Glaubens.

Es hätte schlecht zu dieser Erklärung gepaßt, wenn man im gleichen Atemzug durch eine Grundsatzerklärung über ausschließlich lateinischen Vortrag der sakramentalen Formeln gerade diese entscheidenden Worte vom Dienst am Glauben des Empfängers ausgeschlossen hätte.

5. Am wichtigsten aber scheint es, daß dieses neue Rituale Romanum die Adaptation nicht mehr blockieren, sondern geradezu auf sie angelegt sein wird. Dabei ist nicht nur jene Adaptation gemeint, die erlaubt,

diesen oder jenen Ritus wegzulassen, weil er das Empfinden der Gläubigen des betreffenden Kulturkreises verletzen könnte, etwa die Speichelsalbung bei der Taufe — dafür hatte es zaghafte Ansätze in der allerjüngsten Rituale-Gesetzgebung der Ritenkongregation gegeben<sup>38</sup> —; das reformierte Rituale Romanum wird — vor allem in den Missionen — der viel weiterreichenden Adaptation offen sein, die in Art. 37 der Liturgiekonstitution grundgelegt ist. Hier heißt es, daß die Kirche in Zukunft wieder wie einst zum Hineinnehmen von Elementen des Brauchtums der Völker in ihre Liturgie bereit ist, wenn es nicht „unlöslich mit Aberglauben und Irrtum verflochten ist“ und „sofern es grundsätzlich mit dem wahren und echten Geist der Liturgie vereinbar ist“. Solche Bereitschaft zu einem in diesem Jahrtausend unerhörten Föderalismus wird sich — wenn auch nicht ausschließlich — so doch vornehmlich auf dem Felde des Rituale auswirken. Es wird also in Zukunft in der katholischen Kirche gottlob nicht mehr möglich sein, daß Spender und Empfänger der Heilsgaben Christi sich gezwungen sehen, gegen das ihnen vom Schöpfer eingepflanzte Schicklichkeitsempfinden oder Formgefühl zu verstoßen, „weil es so im Buch steht“. Wenn das II. Vaticanum uns nur diese eine Gewißheit gegeben hätte, wäre es nicht umsonst gewesen.

Man wird abschließend sagen dürfen, daß Papst Paul V. zufrieden sein kann mit dem, was unter seinem Namens-Nachfolger aus seinem Rituale Romanum werden wird. Was ihm vorschwebte, als er am 17. Juni 1614 nicht *mandamus*, sondern *hortamur in Domino* schrieb, was er in kühner Vorwärtsschau über die Schranken seines Zeitalters hinaus wollte, aber nicht voll durchzusetzen vermochte, scheint nun endlich nach 350 Jahren unter dem Antrieb eines neuen Konzils voll zum Zuge zu kommen.

Wir wollen dieses Leitbild Pauls V. am Schlusse unserer Überlegungen nicht mehr „Föderalismus“ nennen, wie wir das der Handlichkeit halber im Laufe unserer Ausführungen getan haben. Im Grunde geht es um ein ursprünglicheres, dem Geiste der Anfänge und dem Geiste östlicher Ekklesiologie gemäßeres Kirchenbild, das hier erst in zaghaften und noch nicht recht lebensfähigen Ansätzen und nun immer mächtiger wieder heraufkommt: das Bild der *Catholica*, die sich in verschiedenen Kulturen verschieden inkarniert. Es ist bezeichnend, daß seit Leo XIII., dem Bahnbrecher für die positive Wertung liturgischer Vielfalt<sup>39</sup>, die Päpste wieder gerne, wenn sie von der Kirche reden, das Wort aus

<sup>38</sup> Vgl. den neuen *Ordo Baptismi adultorum*: AAS 54 (1962) 310—338.

<sup>39</sup> Vgl. R. F. Esposito, *Leone XIII e l'Oriente Cristiano*, Roma 1960; unser Psalmwort ist zitiert in der grundlegenden Enzyklika *Orientalium dignitas*; vgl. a. a. O. 362.



Psalm 44 gebrauchen: *Ecclesia circumdata varietate*: die bräutliche Kirche, die „mit Vielfalt“ umgeben ist<sup>40</sup>.

Vielleicht ist es das Erregendste an der 350jährigen Geschichte des *Rituale Romanum*, die wir zu skizzieren versuchten, daß sich hier in den Schicksalen eines liturgischen Buches das schließlich doch erfolgreiche Ringen um die Rückkehr zum volleren Kirchenbild der Anfänge spiegelt, zu einem Kirchenbild, zu dem man sich in dieser Stadt näher fühlen darf als irgendwo sonst in Deutschland. In ihr hat man sich ja schon mit Fragen christlicher Theologie beschäftigt, als dieses Kirchenbild noch in ungebrochenem Glanze stand, im Zeitalter der Väter, als kein Geringerer als Hieronymus, der Patron unserer Fakultät, (wie wir aus seinen eigenen Briefen wissen), sich im Winter 367 auf 368 in Trier erstmals mit christlicher theologischer Literatur auseinandersetzte<sup>41</sup>, jener Hieronymus, dessen Wort aus dem Isaias-Kommentar nun auf Grund der Tochter-Ritualien des reformierten Römischen *Rituale* in damals ungeahnter weltweiter Weise wahr werden wird: „Aber auch alle Sprachen sämtlicher Barbarenvölker preisen Gott in den Kirchen Christi: *Sed et omnis lingua cunctarum gentium barbararum in Christi Ecclesiis confitetur Deum*“<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Unvergeßlich für alle Teilnehmenden erklang es im Munde Johannes' XXIII., als er sich am 4. November 1962 von seinem späteren Nachfolger in Anwesenheit der Konzilsväter in St. Peter das Amt zum vierten (und letzten) Jahrestag seiner Krönung im ambrosianischen Ritus halten ließ.

<sup>41</sup> Vgl. J. Steinhausen, Hieronymus und Laktanz in Trier: *Trierer Zeitschrift* 20 (1951) 140 ff.

<sup>42</sup> Hieronymus, In Esaiam 14,54 (CC 73 A, 515, Z. 92 f.); zitiert bei H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris 1937, 244 A. 1.

# Theologische Grundlagen der 1963 erfolgten Konzilsdiskussionen über die Kirche\*

Von Professor Ignaz Backes, Trier

Das Vaticanum I veröffentlichte im Juli 1870 feierlich die *Constitutio I de ecclesia*. Als geoffenbarte Glaubenslehre wurden darin vorgelegt der Summepiskopat des römischen Bischofs, wonach er Bischof über die ganze Kirche, auch über alle übrigen Bischöfe ist, und dessen Unfehlbarkeit, wenn er verbindlich für die ganze Kirche die Offenbarung Christi auslegt und verkündet. Eine Gesamtdarstellung der Ekklesiologie wird in dieser *Constitutio* nicht geboten. Wohl hatte das Konzil ein vorbereitetes Schema über die Kirche durchberaten, das daraufhin verbessert wurde. Joseph Kleutgen SJ begründete namens der Deputation diese Änderungen. Aber ehe diese zusätzliche *Constitutio* verkündet wurde, vertagte Pius IX. das Konzil.

Als Papst Johannes XXIII. das Vaticanum II ansagte, hofften viele, daß dieses Konzil die Ekklesiologie als Ganzes darlegen werde, um die Aussagen des Vaticanum I zu erläutern und zu ergänzen. In der Tat wurde von der vorbereitenden Kommission ein Schema über die Kirche ausgearbeitet. Es ging den Bischöfen vor der Eröffnung des Konzils zu, wurde auf Grund der Debatten 1962 verbessert und 1963 fast ganz durchdiskutiert. Die Bischöfe standen vor der Frage, wieweit dieses Schema das Wachstum an theologischen Erkenntnissen und pastoralen Problemen, das seit 1870 stattgefunden hatte, sich dienstbar gemacht hatte, um den Zielen zu entsprechen, die Johannes XXIII. und Paul VI. dem Konzil vorgezeichnet hatten.

In der Einleitung des Vaticanum I zur *Constitutio I de ecclesia* ist die Kirche unter dem Gesichtswinkel gesehen, daß sie das Erlösungswerk Christi durch die Jahrhunderte hindurch tragen solle. In der Kirche sollen wie in einem Gotteshause die Gläubigen durch das Band des Glaubens und der Liebe zusammengehalten werden. Um das zu erreichen, habe Christus die Apostel ausgewählt und gewollt, daß ihnen Nachfolger als Hirten und Lehrer bis zum Ende der Heilszeit erwüchsen. Um aber die Einheit des Episkopates und damit die der Gläubigen zu erhalten, habe der Herr den Primat des Petrus gestiftet.

In dieser Einleitung vermissen wir viel. Vom priesterlichen Dienst der Kirche ist keine Rede. Es fehlte sogar der Gedanke, der in der damaligen Theologenschule an der Gregoriana in Rom durch Passaglia,

\* Der Artikel gibt einem mehrfach geäußerten Wunsche folgend den Wortlaut eines Vortrages wieder, der im März 1964 vor Priestern des Bistums Trier gehalten wurde. (Nur geringe Änderungen sind angebracht worden.) Auf die zahlreiche Literatur zum Konzil ist daher nicht eigens verwiesen.

Schrader und Franzelin sehr gepflegt wurde, die Wahrheit, daß die Kirche der mystische Körper des Hauptes Christus sei. Erst recht findet man nicht die Idee, die in der Zeit der Romantik einem Joh. A. Möhler teuer war, daß nämlich die Kirche die Menschwerdung des Sohnes Gottes fortsetze. Aber immerhin war die Schau auf die Heilsgeschichte vorhanden.

Diese Sicht der Kirche von der Heilsgeschichte her wurde aber in der Theologie der folgenden Jahrzehnte arg vernachlässigt. Aussagen über die Kirche wurden fast nur in der Kirchengeschichte, der Fundamentaltheologie und dem Kirchenrecht gemacht. Die dogmatische Studie von der Kirche als Gotteswerk nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, die Martin Grabmann 1903 veröffentlichte, war eine Ausnahme. Bei M. J. Scheeben sind nur Einzeläußerungen über die Kirche zu finden. Von ihnen inspiriert veröffentlichte Carl Feckes eine Untersuchung über das Wesen der Kirche unter dem Titel: Das Mysterium der heiligen Kirche. Aber das geschah erst 1934.

Inzwischen hatte nach dem 1. Weltkrieg ein lebhaftes Interesse für die Kirche besonders in der Jugendbewegung und der liturgischen Bewegung sich geregt. Es wurde viel und nicht immer glücklich vom mystischen Leibe Christi geredet und geschrieben. Da war es eine große Tat, daß Pius XII. das Rundschreiben *Mystici Corporis* 1943 herausgab. Es faßte zusammen, ergänzte, berichtigte und klärte. Es entfachte auch Diskussionen, besonders über das Wesen der Kirche und die Zugehörigkeit zu ihr. Ein Hauptverdienst an der Abfassung kommt P. Sebastian Tromp SJ zu.

Derselbe war auch Sekretär der vorbereitenden theologischen Kommission zum Vaticanum II. Daher wundert es nicht, daß die Idee vom mystischen Körper Christi ein Angelbegriff des dem Konzil zur Diskussion zugestellten Schemas ist.

Aber einige Jahre vor dem Rundschreiben „*Mystici Corporis*“ hatte die kleine, temperamentvoll geschriebene, unter der Ägide von Arnold Rademacher in Bonn zustandegekommene Schrift des Dominikaners M. D. Koster „Ekklesiologie im Werden“ auf eine bis dahin in der Theologie nur wenig beachtete Beschreibung des Wesens der Kirche aufmerksam gemacht: Volk Gottes.

Die Lehre vom mystischen Christuskörper hob die organische Verbindung der Kirche mit ihrem Herrn besonders hervor. Der Begriff „Volk Gottes“ bietet Gelegenheit, sowohl die soziologische Wesensseite der Kirche besser zu verstehen als auch ihre Stellung in der Heilsgeschichte unter einem weiteren Gesichtswinkel ins Auge zu fassen. Von dem einst auserwählten Volke Gottes zu reden, ist uns aus der biblischen Unterweisung seit den ersten Schuljahren geläufig. Die Kirche ist das aus-

erwählte Gottesvolk des Neuen Bundes, den Christus am Kreuze durch sein Blut stiftete, und wodurch er sein Eigenvolk sich erwarb, das Volk Gottes im Neuen Bunde, das Christenvolk.

Es gereicht der theologischen Konzilskommission zur Ehre, daß in dem 1963 den Bischöfen übergebenen Schema mehrfach, auch unter heilsgeschichtlicher Sicht, vom Volke Gottes die Rede ist, wie die Diskussionen zeigen. Ein weiterer Fortschritt über das Rundschreiben „*Mystici Corporis*“ hinaus ist, daß man auf irgendeine Begriffsbestimmung der Kirche sich nicht festlegte. Pius XII. hatte geschrieben, „um die wahre Kirche gedanklich zu umgrenzen und zu beschreiben, gibt es keine vornehmere, bessere, ja göttlichere Aussage als die ‚Mystischer Christuskörper‘“. Die Konzilsdebatten zeigen, daß man von der Kirche nur bildhafte Vorstellungen aussagen könne: Familie Gottes, Gotteshaus, Tempel des Heiligen Geistes, die heilige Stadt, das neue Jerusalem, die Braut Christi.

Sobald man aber die Kirche nicht mehr nur sieht als das feste, fast unwandelbare Gefüge, sondern sie erblickt im Strome der göttlichen Heilsveranstaltungen, dann kann man nicht mehr absehen von der Heilsgeschichte, in der die Kirche selber seit der Gründung des Neuen Bundes steht. Damit sind weitere Fragen von der größten Tragweite angeschnitten: das Verhältnis der Kirche zum Judentum, zu andern christlichen Gemeinschaften, die seit Jahrhunderten im Zeitalter des christlichen Heiles bestehen, zum Mohammedanismus, der die Propheten des AT anerkennt und auch in Jesu einen Propheten sieht, der freilich von Mohammed übertroffen sei, endlich zu den großen Religionen, die nicht als Offenbarungsreligionen angesehen werden, wie zum Beispiel zum Brahmanismus, Buddhismus usw.

Ob Aussagen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum in die lehramtliche Konstitution *de ecclesia* aufgenommen werden, oder ob eine besondere Verlautbarung darüber gegeben wird, steht noch nicht endgültig fest. Theologisch muß man sagen, daß wir über die Gedanken, die Paulus in Röm 9—11 niedergeschrieben hat, noch kaum hinausgekommen sind. Dagegen hat die Theologie mehr Klarheit gewonnen darüber, wie das Heilshandeln Gottes mit der Menschheit vor der Gründung des Alten Bundes war und wie es sich zur Zeit des Alten Bundes an den Juden vollzog.

Bei den christlichen Gemeinschaften, die nicht mit dem römischen Bischof verbunden sind, müßte schärfer als es jetzt zuweilen geschieht, unterschieden werden zwischen den zahlreichen protestantischen Denominationen und den schismatischen Bistümern, vor allem im Bereich der „orientalischen“ Kirche. Wenn auch in diesen schismatischen Gemeinschaften die Dogmen, die in Trient, auf dem Vaticanum I, sowie 1854 und 1950 definiert wurden, nicht ausdrücklich anerkannt werden, so bedeutet

das doch nicht, daß diese Lehren radikal abgelehnt werden. Die Gemeinschaft im Glauben mit uns ist von diesen nicht abgebrochen worden. Soll man anerkennen, daß diese getrennten Brüder dadurch irgendwie zur Kirche gehören und ihren Bistümern der Name „Kirche“ zukomme? Es ist sehr beachtlich, daß auf dem Konzil von Florenz, das die Union zuwege brachte, die damals seit 400 Jahren von Rom getrennten Bistümer und Patriarchate als Kirchen bezeichnet wurden, noch ehe die Union zustande kam.

Bei den Protestanten insgesamt ist zu fragen, ob sie alle nur als christliche Gemeinschaften theologisch zu bezeichnen sind oder etwa als *societates ecclesiales* (kirchenähnliche Gemeinschaften). Noch weiter ginge es, wenn das Konzil auch auf diese Gemeinschaften den Namen „*ecclesia*“ anwenden würde. Seitdem Pius XII. die großen Leistungen der Protestanten auf dem Gebiete der biblischen Exegese freimütig anerkannt hat, seitdem das wertvolle religiöse Liedgut und die Gebetsworte nicht-katholischer christlicher Frömmigkeit uns mehr bekannt sind als früher und benutzt werden, seitdem wir von den „getrennten Brüdern“ sprechen, ist auch theologisch zu fragen, ob dort mehr als nur noch Spuren der Kirche zu finden sind, ob es etwa einen Begriff gibt, der die katholische Kirche und die sich evangelisch nennenden Gemeinschaften zusammenbinde, etwa den Begriff „Familie Gottes“ oder „Volk Gottes“. Andererseits muß auch die pastorale Frage umsichtig beantwortet werden, wie solche weniger unterscheidende als verbindende Formulierungen von den Gläubigen aufgenommen werden, sowohl von denen, die als engherzig gelten, als auch von denen, die religiös-kirchlich und erst recht theologisch nicht brennend interessiert sind.

Damit ist auch die Frage gestellt, wer zur Kirche gehöre. Eine Ansicht lehrt, daß zur Kirche jeder gültig getaufte Christ gehöre als ein Glied, dem es freilich untersagt werden könne und unter Umständen müsse, die Rechte eines Gliedes rechtskräftig auszuüben. Die andere Ansicht sagt, daß Glied der Kirche nur sei, wer getauft ist und den christkatholischen Glauben bekenne und die Sakramente empfangen dürfe und die Gemeinschaft mit dem römischen Bischof pflege. Durch das Rundschreiben *Mystici Corporis* gewann die zweite Ansicht großen Auftrieb. Aber die Diskussionen darüber dauern fort und haben sich ausgedehnt auf die Fragen, wie die einzelnen Momente (das Band des Glaubens, der Liturgie und der Disziplin) sich zueinander verhalten, ob „Glied“ und *persona in ecclesia* dasselbe sei, ob der Begriff „Glied“ mehrere Schichten aufweise usw. Es hat den Anschein, daß man nach Sätzen suche, die keine der bisher innerhalb der katholischen Theologie vertretenen Meinungen verurteilen. Es war schon auf dem Konzil von Trient so, daß man innerkatholische Streitfragen nicht entschied, wenn



es nicht erforderlich war, um die katholische Glaubenslehre von der Häresie abzugrenzen. Freilich muß das Konzil nicht so zurückhaltend sein.

Mit dem Gesagten hängt die Frage zusammen, wieweit eine Heilsmöglichkeit für diejenigen besteht, die nicht irgendwie zur katholischen Kirche als Glieder gehören. Der alte Satz *Extra ecclesiam nulla salus* wurde schon vor dem Vaticanum I unter Pius IX. soweit geklärt, daß es uns heute geläufig ist zu sagen, Gottes Gnade komme auch zu den Menschen, die außerhalb der Kirche, ja des Christentums stehen, und könne diese, wenn sie der göttlichen Gnade sich nicht widersetzen, zum Heile führen. Das genannte Prinzip gilt nach wie vor in vollem Umfang für den, der schuldhaft der Kirche den Rücken kehrt.

Leider wird bei diesem Problem vielfach zu wenig unterschieden zwischen den objektiven Glaubenssätzen der Lehre und dem subjektiven Ja des Glaubens in den Menschen, die sich ganz der Wahrheit hingeben. Es ist viel gefragt worden nach dem Mindestmaß dessen, was an objektiven Wahrheiten festgehalten werden müsse, um das Heil zu erlangen, und zu wenig nach den subjektiven Bedingungen, die erforderlich sind, damit der übernatürliche Glaubensakt zustande komme. Die Diskussion auf dem Konzil läßt diese Lücke uns schmerzlich empfinden, zumal in einer Zeit, die, wie die mannigfachen Formen des Existentialismus zeigen, besonders empfänglich für die Fragen nach der subjektiven Seite des Glaubensaktes ist.

Auch auf dem Konzil ringt die Kirche um ihr Selbstverständnis. Wir sind heute allgemein der Ansicht, daß die Umschreibung der Kirche, wie sie von Bellarmin sich herleitet, nicht erschöpfend ist. Wenn die Kirche nur ist die erfahrbare Gemeinschaft der Gläubigen, die geeint ist durch das Bekenntnis desselben Glaubens, durch das Band des sakramentalen Lebens und der Disziplin unter der Hierarchie, dann wird die Kirche nur von außen gesehen, so wie auch ein Ungläubiger sie feststellen kann. Es genügt auch nicht, wenn man diese Umschreibung ergänzt durch den Hinweis auf das Unsichtbare des Inneren der Kirche, wodurch sie wesentlich ein Glaubensgeheimnis sei. Denn eben worin dieses Geheimnis besteht oder nicht besteht, danach fragt die Theologie. Theologisch zu Ende geführt ist diese Aufgabe auch nicht, wenn man die Lehre von dem Christuskörper aus den Gefangenschaftsbriefen des Apostels Paulus herausnimmt und über dessen Worte hinaus deutet, etwa im Sinne von Carl Feckes oder des Rundschreibens *Mystici Corporis*. Bis zur Stunde bleibt es eine offene Frage, wie der erhöhte Herr in seiner Kirche zugegen ist und wirkt. Hier ist vor allem in Erwägung zu ziehen, warum wir im „apostolischen“ Glaubenssymbol das Bekenntnis zur Kirche unmittelbar anschließen an das Ja des göttlichen Glaubens

an den Heiligen Geist, und warum wir diesem Bekenntnis zur Kirche unmittelbar folgen lassen die Glaubenszustimmung zur Gemeinschaft der Heiligen an den Heilsgütern. Hier genügt es nicht zu sagen, daß der Heilige Geist die Kirche vor Irrtümern und dem Zerfall bewahrt. Wie beim einzelnen Geheiligten müssen wir bei der Kirche als Gemeinschaft danach fragen, welcher Art die Einwohnung des Heiligen Geistes und sein Wirken sei, wie sich dieses verhalte zum Wirken des erhöhten Menschen Jesu in seiner Kirche und zum Wirken des Sohnes und des Vaters in der einen Gottheit.

Zum Selbstverständnis der Kirche rechnen wir auch, daß sie sich sieht als die eine, heilige, katholische und apostolische. Jede dieser Eigentümlichkeiten birgt schwierige theologische Probleme in sich. Das Konzil muß sich fragen, wieweit deren theologische Klärung vorangeschritten ist und ob etwas Bestimmtes darüber endgültig schon ausgesagt werden kann und soll. Nachdem oben von der Einheit die Rede war, sei hier nur hingewiesen auf die Schuld der ganzen Kirche an der Trennung und auf die immerwährende Pflicht der ganzen Kirche, sich zu reformieren, sich reinigen und heiligen zu lassen. Soll auch das Konzil davon sprechen, oder soll es bleiben bei den Schuldbekenntnissen des letzten deutschen Papstes Hadrians VI. und des jetzigen Papstes Paul VI.?

Als göttlich-menschliches Organ dient die Kirche unserem Heile. Die Funktionen, die sie dazu ausübt, kommen nicht allen ihren Gliedern in gleichem Maße zu. Es ist üblich und entspricht in etwa auch den Konzilsdiskussionen, wenn wir zunächst die Aufgaben der Hierarchie betrachten und die theologischen Probleme, die sich hier auftun, bedenken.

Von unserem jetzigen Bistumsoberen konnte man schon vor Jahrzehnten hören, daß die Periode des kirchlichen Zentralismus auf einem Gipfel angelangt sei, hinter dem eine Gegenbewegung kommen werde im Sinne einer Dezentralisation. Über dasselbe Anliegen wurde nun auf dem Konzil heiß debattiert. Hinter diesen Sorgen um die rechte Leitung der Bistümer stand mehr als der Streit um das Maß der Befugnisse. Der ursprüngliche Sinn der hierarchischen Stufen, daß sie zum Dienst an den Heiligen und nur zum Dienste angeordnet sind, ist in der Kirche wieder selbstverständlich geworden. Diese Sicht der Aufgaben der Hierarchie, dem Christenvolk um des Gottesreiches willen zu dienen, ist nicht zuletzt der protestantischen Polemik zu verdanken. Sie ist auch die Frucht, die dem Selbstverständnis der Kirche aus dem intensiveren Studium der Heiligen Schrift erwachsen ist.

Daß der Episkopat als die oberste Stufe der Weihehierarchie, auf dem gegenwärtigen Konzil besonders hervorgehoben werde, war eine allgemeine Erwartung, nachdem der Summepiskopat und die Unfehl-

barkeit letzter Entscheidungen des römischen Bischofs auf dem Vaticanum I so stark betont worden waren. Die Theologie hatte bis in die Tage des Konzils hinein die Bedeutung des Episkopates als göttliche Einrichtung in der Kirche zu wenig beachtet. Es war noch nicht als allgemein verbindliche Lehre anerkannt, daß der Episkopat eine sakramentale Weihe, und zwar die oberste Stufe des Sakramentes der Weihe ist. Wir waren nämlich seit der Scholastik des Mittelalters daran gewöhnt, das Weihepriestertum nur in seiner Beziehung zur Eucharistie zu sehen und hatten selbst diese Sicht noch eingengt auf die Frage, wer die Vollmacht zur eucharistischen Konsekration habe und wodurch sie verliehen werde. Alle übrigen Weihebefugnisse wurden damit in Verbindung gebracht. Daher hatten viele Theologen mit Thomas von Aquin im Episkopat keine eigene sakramentale Weihestufe gesehen, weil dieser für die eucharistische Konsekration keine unmittelbaren Vollmachten bringe. Auch das Konzil von Trient hatte diese Frage noch offengelassen, als es definierte, daß die Hierarchie, wie sie von Christus angeordnet sei, aus Bischöfen, Priestern und Ministri bestehe. Daher wurde als erste der 5 Testfragen, die zur leichteren und schnelleren Arbeit des Konzils beantwortet werden sollten, die nach der Sakramentalität des Episkopates gestellt. Daß diese Frage an die Spitze gestellt wurde, macht deutlich, daß das tiefste Anliegen der Konzilsmehrheit weniger die Abgrenzung von Machtbefugnissen ist als jenes Selbstverständnis der Kirche, das sie vor allem als Heilsmysterium sieht.

Dahinter steht die gewichtige, nicht nur historische Frage, ob die Weihe, die schon in apostolischer Zeit laut dem Zeugnis der Pastoralbriefe des heiligen Paulus durch Gebet und Handauflegung erteilt wurde, die Bischofsweihe war oder nur die Priesterweihe (in dem heute gewöhnlichen Sinne aufgefaßt). Anders ausgedrückt: Hat die Kirche gegen Ende der apostolischen Zeit dem Vorsteherkollegium der Einzelkirchen, das zuweilen als *episkopoi*, zuweilen als *presbyteroi* bezeichnet wird, die monarchische Spitze gegeben, von der man nicht wisse, ob sie Sakrament im Sinne der Theologie seit der Mitte des 12. Jahrhunderts sei, — oder hat die Kirche in der zu Ende gehenden apostolischen Zeit aus der obersten Weihestufe, dem heutigen Episkopat, die Priesterweihe zweiten Grades ausgeklammert? Diese Frage ist auch ein dogmatisches Problem nach dem Stufenbau des Sakramentes der Ordination und ein verfassungsrechtliches. Dahinter erheben sich sodann weitere Fragen, nicht so sehr die nach dem äußeren Zeichen beim Sakramente der Weihe, als die nach der Intention und dem Weihegrad des Spenders. Das Konzil wird wohl der Theologie die Antwort auf diese Fragen überlassen. Aber es wird nicht umhin können, etwas über eine bestimmte Wirkung des Sakramentes der Bischofsweihe zu sagen. Es braucht nicht mehr geklärt

zu werden, daß, wenn der Episkopat die oberste Stufe des Weihesakramentes ist, er auch den *character episcopalis* verleiht, d. h. die Befugnis, alle Weihehandlungen der Kirche gültig zu setzen. Umstritten aber ist, wie weit schon die Bischofsweihe Anteil am Hirtenamt gibt. Es steht zur Frage, ob das Bischofsamt nur durch einen Rechtsakt verliehen wird, oder ob schon die Weihe wenigstens die sakramentale Befugnis, das Bischofsamt zu versehen, gibt. Bis zur Stunde gehen die Ansichten hierüber auseinander. Die liturgischen Texte aus dem Mittelalter reden hierzu anders als die rechtlichen Bestimmungen des modernen *Corpus Iuris Canonici*. Nach der liturgischen Tradition wird ein Bischof immer für eine bestimmte Diözese geweiht, so daß die Hilfsbischöfe wenigstens einen Weihetitel auf eine untergegangene Diözese *in partibus infidelium* erhalten. Aber, so fragt die Theologie, muß das so sein? Ist die Bischofsweihe immer und notwendig eine relative, auf ein bestimmtes Bistum bezogene, oder kann es auch eine absolute Bischofsweihe geben. Wir wissen nicht, ob das Konzil diese Frage entscheiden wird. Aber es hat in seiner Mehrheit durch die 2. Testfrage doch der Meinung, die Bischofsweihe müsse nicht relativ sein, einen Vorsprung gegeben. Die 2. Testfrage lautete nämlich, ob jeder rechtmäßig geweihte Bischof Glied des Kollegiums der Bischöfe sei. Da die Mehrheit das bejahte, so hat die Theologie damit einen Wink erhalten zu lehren, daß die Bischofsweihe als Sakrament nicht nur den *character episcopalis* gibt, um die Weihehandlungen gültig zu vollziehen, sondern unmittelbar auch dem Kollegium der Hirten eingliedert. Das Sakrament greift also durch diese Wirkung in das Gebiet des Rechtes und der Verfassung ein, wie es vom Herrn der Kirche angeordnet ist. Das war sogar für viele Bischöfe ein Folgesatz, dessen sie sich bis dahin nicht bewußt waren. Die Kirche hat also auf dem Konzil gleichsam ihr Selbstbewußtsein aufgefrischt. An ihrer Spitze steht kein unumschränkter Monarch, sondern ein Kollegium sakramentaler Herkunft und besonderer Eigenart, dessen Spitze selber Bischof ist, zugleich Bischof auch der Bischöfe insgesamt, ohne deshalb dem Kollegium der Bischöfe als ein anderer gegenüber zu stehen, sondern immer so, daß wir nicht von einem Kollegium der Bischöfe sprechen können, ohne den römischen Bischof als dessen Haupt einzubeziehen. Diese Wahrheit war übrigens in der Kirche bis ins 19. Jahrhundert hinein lebendig. Sie war leider vermengt worden mit dem Episkopalismus gallikanischer und febronianischer Prägung, so daß das Vaticanum I den Vorrang des römischen Bischofs herauszukehren allen Anlaß hatte.

Wir sind aber nur dann berechtigt, von einem Kollegium der Bischöfe zu sprechen und daraus Folgerungen für das Leben der Kirche zu ziehen, wenn der Herr der Kirche diese Verfassung gewollt hat. Daher wurde auf dem Konzil darüber debattiert, ob Christus die Kirche auf Petrus

allein gegründet habe oder auf das Kollegium der 12 Apostel. Es war nicht schwer darzutun, daß der Herr nicht 12 einzelne Männer sich ausgesucht habe, um diese dann einzeln zu Aposteln zu bestellen und ihnen den Simon Petrus als Oberhaupt zu geben. Vielmehr hat Jesus zeigen wollen, daß er an Stelle des alten Gottesvolkes der 12 Stämme sein neues 12-Stämme-Volk sich erwerben und stiften wolle. Dazu hat er die Zwölf als eine einheitliche und feste Größe hingestellt. Literarisch tritt uns das zuerst entgegen 1 Cor 15, 3: Der Auferstandene erschien den Zwölf; dabei war deren Zahl durch den Abfall des Judas nicht einmal voll. Auf eine noch ältere Überlieferung stoßen wir Mc 3, 13—16, wo der griechische Urtext prägnanter ist als die oft allein beachtete lateinische Vulgata.

Es ist längst allgemeine theologische Lehre überdies, daß die einzelnen Mitglieder des apostolischen Zwölferkollegiums nicht Bischöfe einzelner Sprengel waren, sondern in der ganzen damaligen Oikumene ihr Arbeitsfeld hatten. Wenn nun an Stelle des Apostelkollegiums das der Bischöfe trat, dann scheint es folgerichtig zu sein, daß auch dieses Kollegium, selbstverständlich nur in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri, die volle Gewalt und das oberste Dienstant in der gesamten Kirche habe, und zwar kraft göttlichen d. h. von Christus sich herleitenden Rechtes. Das hat die Mehrheit der Bischöfe in der 3. und 4. Testfrage bejaht. Damit ist für die Theologie die Lehre von der Apostolizität in ein helleres Licht gerückt worden.

Einige Folgerungen aus diesen Wahrheiten seien berührt. Es entsprach also ganz und gar nicht dem Willen des Herrn, daß im 15. und 16. Jahrhundert adlige Herren, die keine Bischofsweihe erhalten hatten, also dem sakramentalen Kollegium der Bischöfe durch die Weihe nicht eingegliedert waren, Bistümer Jahre hindurch oder gar dauernd leiteten. Es steht den eben ausgesprochenen Wahrheiten auch entgegen, wenn Beamte des römischen Bischofs, die selber die Bischofsweihe nicht empfangen haben, die geweihten Bischöfe wie Untergebene behandeln. Es war in dieser Hinsicht ein gutes Zeichen, daß vor dem Konzil alle Kurienkardinäle zu Bischöfen geweiht wurden. Es ist sodann folgerichtig, wenn alle Bischöfe, auch die Hilfsbischöfe, als vollberechtigte Teilnehmer zum allgemeinen Konzil gerufen werden. Es muß sodann auch nicht der Normalfall sein, daß jeder Diözese nur ein Bischof gegeben wird. Grundsätzlich können neben dem Ordinarius mit klaren Rechtsvollmachten für jedes Bistum so viele Bischöfe geweiht werden, wie es für die Seelsorge erforderlich ist. Große Bistümer müssen also nicht auf alle Fälle zerteilt werden. Dem einem Bistum zugewiesenen helfenden Bischof müssen sodann alle Priester, die nicht die Bischofsweihe erhalten haben, nachgeordnet werden.



Andererseits besteht heute die technische Möglichkeit, daß alle Bischöfe auf dem weiten Erdenrund schnell und leicht mit der obersten Spitze der kirchlichen Dienste in Verbindung treten und von ihr zu Hilfe genommen werden. Es sind die in Verbindung mit dem Konzil aufgeworfenen Fragen eines Bischofsrates, einer Umbildung der römischen Kurie, die sich hieraus ergeben.

Für die Bischöfe aber folgt hieraus, daß sie über den Bereich ihrer eigenen Diözese Dienste der ganzen Kirche leisten müssen. So gesehen ist es also Pflicht, armen Bistümern materielle Gaben zu spenden und dem Priestermangel abzuhelpen, indem Hilfskräfte ausgeliehen oder gar ganz abgegeben werden. Vor allem wird es erforderlich, daß das bei uns in Deutschland schon lange bestehende Institut der Bischofskonferenzen mit den wiedergewonnenen Einsichten in die Kollegialität des Bischofsamtes verbunden werde.

Eine mehr theoretische Frage dürfte es sein, ob man die mannigfachen Dienste, die auf die Kirche zukommen und die von der Hierarchie aufgenommen, geleistet und geleitet werden müssen, unter die bekannten 3 Ämter (Lehr-, Priester- und Hirtenamt) aufteilen solle, oder ob alle diese Dienste gemäß dem Codex Iuris Canonici den beiden Gewalten des Ordo und der Jurisdiktion zugesprochen werden sollen. Auch wer sich für die Zweigewaltenteilung einsetzt, muß im Auge behalten, daß nicht jede Jurisdiktionsgewalt, eben die päpstliche, durch einen Rechtsspruch entzogen werden kann. Auch bedarf die Weihegewalt, um gültig ausgeübt zu werden, nicht immer einer Regelung durch die Träger der Jurisdiktion. Zudem können wir bei der Unterweisung der Gläubigen leichter die Hirtenaufgaben, die Verwaltung des Vermögens, die karitative Tätigkeit und den Unterricht unter das Hirten- und Lehramt zusammenfassen, als alle genannten Funktionen der *potestas iurisdictionis* zuordnen.

Von den Priestern (Bistums- und Ordenspriestern), die nicht Bischöfe sind, war auf dem Konzil noch wenig die Rede. Daß die Weihe dieser Priester 2. Grades eine sakramentale ist, unterliegt seit dem Konzil von Trient keinem Zweifel bei Katholiken. Die Kontroverse über das äußere Zeichen dieser Weihe ist seit 1947 fast beendet. Die offene Frage, welche Weihe ein Priester, der nicht Bischof ist, spenden könne, dürfte auf dem Konzil wohl nicht entschieden werden. Daß mit der Weihe zum Priester irgendwie auch die Weihegewalt zur Spendung der Firmung erteilt wird, läßt sich kaum bestreiten. Das Verhältnis bischöflicher Weihegewalt zur priesterlichen 2. Grades wird nicht immer klar ausgesprochen. Nur mit Einschränkungen läßt sich sagen, daß die Bischöfe aus der Fülle ihrer eigenen Gnade, die sie als Väter haben, bei der Priesterweihe auf die zu weihenden Diakone Gnade ausgießen. Auch

wäre es nicht richtig zu sagen: So wie die Bischöfe ein Kollegium vereint mit dem römischen Bischof bilden, sind auch die Bistumspriester ein Kollegium vereint mit ihrem Bistumsoberen. Es verdient auch geprüft zu werden, ob die Priester, wenn sie Gottesdienst halten, nur Stellvertreter ihres örtlich nicht anwesenden Bischofs sind.

Die 5. Testfrage galt dem Diakonat. Es ist kein theologisches Problem, ob Diakone geweiht werden, die es immer bleiben sollen, oder ob der Diakonat nur ein zu durchlaufendes Übergangsstadium zur Priesterweihe sein soll. Ebenso ob im ersten Fall eine kirchenrechtliche Verpflichtung zum Zölibat festgesetzt werden soll. Von ministri, die nur eine niedere Weihe haben, als es die zum Diakon ist, wird unter dogmatischen Aspekt heute kaum noch geredet.

Was von der Theologie im einzelnen zu den hierarchischen Aufgaben zu sagen ist, kann als sichere oder wenigstens als allgemein angenommene Lehre bezeichnet werden. Die Pflicht, für die Verbreitung des Evangeliums Sorge zu tragen, läßt sich nicht einschränken durch Maßnahmen der Verwaltung, wie sie an Bischöfe des orientalischen Ritus früher ergangen sind.

Beachtlich ist schließlich, daß auf dem Konzil manche Begriffe, die oft mißverstanden wurden, kaum gebraucht werden, wie zum Beispiel monarchischer Primat, vollkommene Gesellschaft, streitende Kirche.

Auch ist das Verhältnis der Kirche zu den wechselnden Formen und Gebilden der Staaten bisher nicht sonderlich diskutiert worden. Wer manche schroffen Ansichten darüber kennt, die sich bis zur Gegenwart erhalten haben und unseren gegenwärtigen Meinungen vom Pluralismus aller menschlichen Gemeinschaften entgegenstehen, freut sich über diese Zurückhaltung. Die Kirche will und darf nicht als Staat neben anderen Staaten in der menschlichen Gesellschaft dastehen, sondern ist sich auch hier ihrer dienenden Aufgabe wieder bewußt geworden.

Die dienende Kirche ist zugleich die hörende, die auf das Wort des Herrn in Glaubensgehorsam lauschende Braut Christi. In diesem Sinne ist auch die Hierarchie hörende und glaubende Kirche und nicht nur diejenigen Glieder in der Kirche, die gewöhnlich als die hörenden angesehen und sogar bezeichnet werden. Besonders seitdem das Tridentinum die protestantische Lehre, es gebe nur ein allgemeines Priestertum, abwehrte, war es bei uns üblich geworden, in den Laien fast nur ein Objekt zu sehen, an dem die Gewalten der Kirche sich betätigen müssen. Wie erschreckend wenig bringt zum Beispiel der *Codex Iuris Canonici* über die Laien. Mittlerweile hat in der Theologie die Schriftlehre von der priesterlichen Würde des ganzen Gottesvolkes sich wieder durchgesetzt. Man erinnerte sich, daß jeder der drei sakramentalen Charaktere, also auch der durch die Taufe mitgeteilte, eine Bestellung

zum christlichen Kulte in der Teilnahme am Priestertum Christi ist. Das Konzil konnte an dieser Neubesinnung nicht vorübergehen. Mit Worten, die der Sakramentenlehre des Aquinaten entsprechen, wird es wohl vom allgemeinen Priestertum aller Getauften reden.

Zur Diskussion steht hierbei aber die Frage, wie dieses Priestertum aller Getauften sich betätigen könne. Das Rundschreiben *Mystici Corporis* hatte vorgetragen, daß die Getauften, die nicht Priester des sakramentalen Ordo sind, durch die Hände des ordinierten Priesters opfern und so *maxime* an der Liturgie aktiven Anteil nehmen. Aber schon derselbe Pius XII. war in dem späteren Rundschreiben *Mediator Dei* weiter gegangen. Am meisten dürfte es zur Klarheit beitragen, wenn man zwischen *consecratio* und *oblatio* unterscheidet. Die *consecratio* wird in *persona Christi* vom ordinierten Priester der Kirche allein, oder mit anderen ordinierten Priestern zusammen, vollzogen. Diese so geheiligte Opfergabe, das *sacrificium* = *sacrum factum*, wird sodann dargebracht, aber von der Kirche insgesamt. Diese *oblatio* geschieht aber nicht nur durch die Hände des ordinierten Priesters, sondern von allen Getauften, die anwesend sind, unmittelbar durch Christus an den Vater im Himmel. So werden wir den Worten des römischen Kanon voll gerecht, die unmittelbar nach der Konsekration gesprochen werden: *Unde et memores, nos servi tui sed et plebs tua sancta, offerimus tibi...*

Ein Wunsch ist, daß eine mögliche Teilnahme aller Getauften an den übrigen sakramentalen Kulthandlungen und an dem Vollzug der Sakramentalien ausgesagt werde. Die in der Kirche Jahrhunderte hindurch üblich gewesene Krankensalbung durch Nichtordinierte dürfte aber kaum erwähnt werden.

Es wurde oben angedeutet, wie fragwürdig die Unterscheidung von lehrender und hörender Kirche wird, wenn man daraus eine Teilung macht. Dasselbe Problem stellt sich, wenn man fragt, ob alle Getauften eine Aufgabe in der Verkündigung erhalten können oder schon haben. Die erste Frage braucht nicht mehr auf eine Antwort zu warten, weil die Verleihung der *missio canonica* an Nichtordinierte längst bei uns üblich ist. Hier gilt der Satz, daß nur, wer rechtmäßig gesandt ist, amtlich verkünden und lehren darf. Für die andere Frage aber erinnern wir uns daran, daß der Tauf- und vor allem der Firmcharakter vor jeder *missio canonica* schon eine Teilnahme an dem durch Wahrheit herrschenden Königtume Christi ist. Thomas von Aquin schreibt außerdem von dem *instinctus fidei*, der in allen Gläubigen sei und sich zeigen könne. Die kirchliche Hierarchie hat dieses Glaubenssinnes sich bedient, zum Beispiel in Ephesus 431 oder vor 1854 und vor 1950, als die Bischöfe gefragt wurden, welches die Überzeugung ihrer Gläubigen betreffs der

zu definierenden Wahrheit sei. Der Glaubenssinn des christlichen Volkes wird wohl vom Konzil ausdrücklich bejaht werden.

Es besteht auch Grund zu hoffen, daß vom Konzil etwas über die Heiligkeit des Christenvolkes gelehrt werde. Es sei nur erinnert an die protestantischen Vorwürfe, die katholische Kirche habe ein doppeltes Ideal christlicher Vollkommenheit, eines für die Kleriker und Ordensleute, ein anderes für die übrigen Christen. Es dient der Kirche, wer deutlich macht, daß nur die Caritas, jene geschenkte und wesensgemäß übergeschöpfliche, weil göttliche Tugend, aus der heraus wir um Christi willen Gott allem andern vorziehen und alles andere auf Gott hinbeziehen, der Gradmesser christlicher Vollkommenheit ist. Die „evangelischen Räte“ sind, soweit sie in der Liebe verankert sind, zusammen oder einzeln nur Weg zum Ziele. Für die Gegenwart ist es sodann von der höchsten Bedeutung, daß die alte Lehre vom Martyrium als dem höchsten Zeugnis christlicher Heiligkeit wieder hervorgehoben werde. Schließlich darf der Gotteskult als Quelle christlicher Heiligkeit nicht mehr so sehr an den Rand gerückt werden, wie es in manchen asketischen Büchern bislang geschah.

Die Kirche kann endlich nicht bestehen ohne die Gnadengaben, die wir gewöhnlich als Charismen bezeichnen. Sie sind nicht nur eine Mitgift der Kirche für den Anfang gewesen, sondern gehören zum Vollbestand der Ausstattung des Gottesvolkes mit dem Heiligen Geist, den das verklärte Haupt immerdar seiner Kirche zuspricht.

Gerne spricht man heute von der eschatologischen Ausrichtung der Kirche. Da ist es zu wünschen, daß die Kirche als Pilgerin nicht nur da hingestellt wird, wo ihr geheimnisvolles Wesen dargelegt wird, sondern daß dieser Zug, dem Herrn der Kirche entgegenzugehen, sich in allen Teilen der *Constitutio de ecclesia* bemerkbar macht.

Gänzlich am Ziele ist bereits ein Glied des wandernden Gottesvolkes, Maria, die Mutter unseres Herrn. Daher ist es zu begrüßen, daß, auf Grund eines Beschlusses der Mehrheit der Bischöfe, das schon vorbereitete mariologische Schema gekürzt in die *Constitutio de ecclesia* hineingearbeitet werden soll. Hierzu sei auf die Ausführungen verwiesen, die Bischof Hermann Volk in der ersten Nummer des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift gemacht hat. Es ist besonders erfreulich, daß ein Ziel, das Johannes XXIII. dem Konzil gesetzt hat, dabei nicht aus dem Auge gelassen wird: die Einigung der gespaltenen Christenheit vorzubereiten.

# Erwägungen zur Gesetzgebungstechnik der Bischofskonferenzen

Von Wiss. Assistent Dr. iur. can. Heribert Schmitz, München

Im Vorgriff auf die zu erwartende gesetzliche Regelung der Bischofskonferenzen durch das II. Vatikanische Konzil ist durch die *Constitutio de Sacra Liturgia*<sup>1</sup> den rechtmäßig konstituierten, für bestimmte Gebiete zuständigen Bischofsversammlungen verschiedener Art auf Grund einer vom Recht gewährten Vollmacht zugestanden, innerhalb festgelegter Grenzen die Liturgie zu ordnen (Art. 22 § 2). Hinsichtlich der Frage, ob und in welcher Weise die Muttersprache in der Liturgie gebraucht werden darf, ist den genannten Bischofsversammlungen ein Gesetzgebungsrecht ausdrücklich zugesprochen (Art. 36 § 3)<sup>2</sup>. Durch *Motu Proprio Sacram Liturgiam* vom 25. 1. 1964<sup>3</sup> hat Papst Paul VI. bestimmt, daß unter den in der Liturgiekonstitution in Art. 22 § 2 bezeichneten Bischofsgremien vorläufig die sog. nationalen Bischofskonferenzen zu verstehen sind. Entsprechend diesen Bestimmungen haben verschiedene Bischofskonferenzen von ihrem Recht Gebrauch gemacht und hinsichtlich der Muttersprache in der Liturgie Beschlüsse gefaßt<sup>4</sup>. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Beschlüsse nach Billigung, d. h. Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl teilkirchliche Gesetze sind<sup>5</sup>. Die Rechts-

<sup>1</sup> AAS 56 (1964) 97—138; Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die heilige Liturgie“. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung; hrsg. und erläutert von Bischof Simon Konrad Landersdorfer, Josef A. Jungmann und Johannes Wagner, Münster 1964. Zur Entstehung der Konstitution und zu den unten angeführten Artikeln dieser Konstitution siehe nunmehr auch die Ausführungen von Emil J. Lengeling, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar, Münster 1964.

<sup>2</sup> Jungmann-Wagner, Anmerkungen zur Konstitution (in dem Anm. 1 genannten Werk) 92: „In § 3 (Art. 36) wird ein eigentliches Gesetzgebungsrecht (*statuere*) den zuständigen Bischofskonferenzen zugesprochen.“ S. auch Piet Fransen, Die Bischofskonferenzen: Orientierung 27 (1963) 130. — Vgl. aber auch Art. 39, 54 Abs. 1, 63, 77 Abs. 3, 79 Abs. 1, 113 Abs. 2, 120 Abs. 2, 128 Abs. 2 der Liturgiekonstitution; ferner Herderkorrespondenz 18 (1963/64) 353.

<sup>3</sup> Oss. Rom. v. 29. 1. 1964 und AAS 56 (1964) 139—144; dazu L. Kaufmann, In das Präludium schlich ein Mißton: Klerusblatt 44 (1964) 101—103; Herderkorrespondenz 18 (1963/64) 355 f., 357.

<sup>4</sup> Die Beschlüsse der deutschen Bischofskonferenz vom 17. bis 19. 2. 1964 zu Hofheim (Taunus) sind in ihrer deutschen Fassung in den Amtsblättern der deutschen Bistümer abgedruckt; eine lateinische Fassung s. Abl. Hildesheim 1964, S. 67 f.

<sup>5</sup> Joseph Pascher, Das liturgische Recht in der Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie: AfKKR 132 (1963) 390.



erheblichkeit der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl, über die in der Liturgiekonstitution nichts Näheres gesagt ist<sup>6</sup>, indessen bedarf einer Klärung.

Das Werden eines jeden kirchlichen Gesetzes erfolgt in drei Stadien, die sich beim Vorgehen der einzelnen kirchlichen Gesetzgeber mehr oder weniger deutlich erkennen lassen. Zunächst hat der Gesetzgeber zu bestimmen, was er durch sein Gesetz verbindlich vorschreiben will (1. Stadium: Festlegung des Gesetzesinhalts); dies geschieht in drei Stufen: a) in der Festlegung des sachlich richtigen Gesetzesstoffes, b) in der logischen Durchdringung dieser sachlichen Wertung und c) in der gesetzestechnischen Redaktion<sup>7</sup>. Dann erfolgt die Erteilung des Gesetzesbefehls, indem der Gesetzgeber seiner Anordnung verbindliche Kraft verleiht, was meist in der Weise erfolgt, daß der Gesetzgeber die Gesetzesurkunde durch seine Unterschrift vollzieht (2. Stadium: Erteilung des Gesetzesbefehls oder Gesetzesausfertigung). Schließlich ist das Gesetz zu promulgieren, d. h. zu verkünden, was in der amtlichen Veröffentlichung geschieht (3. Stadium: Gesetzespromulgation oder -verkündung)<sup>8</sup>.

Als allgemeine und für jeden kirchlichen Gesetzgeber verbindliche Norm enthält der CIC nur die Aussage, daß die kirchlichen Gesetze mit ihrer Promulgation ins Dasein treten (c. 8 § 1). Für einzelne kirchliche Gesetzgeber sind noch weitere Bestimmungen gegeben (vgl. cc. 9, 227, 291 § 1, 304 § 2, 335 § 2, 362); für die Bischofskonferenzen stehen die rechtlichen Normen noch aus. Im MP Papst Pauls VI. vom 25. 1. 1964 ist lediglich erklärt, daß die nationalen Bischofskonferenzen ihre Beschlüsse mit Zweidrittelmehrheit der in geheimer Abstimmung abgegebenen gültigen Stimmen zu fassen haben (n. X).

Daher ist es durchaus begreiflich, daß sich die Technik der Gesetzgebung durch die Bischofskonferenzen noch gewissen Schwierigkeiten gegenübersteht und sich erst einspielen muß, zumal erschwerend hinzukommt, daß die Vorgehensweise der Bischofskonferenzen bisher anders war, da ihr als solcher keine gesetzgebende Gewalt zukam, sondern die Bischöfe als selbständige Gesetzgeber ihrer Gliedkirchen die auf einer Bischofskonferenz beratenen oder beschlossenen Gesetze jeweils für ihren

<sup>6</sup> Karl Amon, Das Recht der Bischofsversammlungen zur Einführung der Volkssprache in der Liturgie: ZfkTh 86 (1964) 98.

<sup>7</sup> S. dazu Heribert Schmitz, Die Gesetzssystematik des CIC Lib. I-III, München 1963, 4.

<sup>8</sup> Klaus Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts I, Paderborn <sup>11</sup>1964, 85 f. — Ob man noch ein weiteres Stadium der Gesetzgebung, das der Gesetzesinitiative unterscheiden kann, wie Heinrich Eisenhofer, Die kirchlichen Gesetzgeber. Technik und Form ihrer Gesetzgebung, München 1954, 47 f., es tut, mag dahingestellt bleiben. Die Gesetzesinitiative ist aber noch kein Akt der Gesetzgebungsgewalt; vgl. Heinrich Kipp, Gesetzgebung: StLexGG III<sup>6</sup> 868.

Bereich eigens erlassen mußten, wozu sie sich allerdings auf der Bischofskonferenz verpflichten konnten<sup>9</sup>. Nunmehr ist die Bischofskonferenz als Kollegium selbst teilkirchlicher Gesetzgeber<sup>10</sup>, dessen Willensbildung wesensgemäß durch kollegiale Beschlußfassung geschehen muß. Für das erste Stadium der Gesetzgebung, für das Feststellen des Gesetzesinhalts, ist das kollegiale Vorgehen schon durch die bisherige Praxis sichergestellt. Wie aber steht es mit den übrigen Gesetzgebungsstadien?

Im Blick auf den Werdegang eines kirchlichen Gesetzes und im Blick auf die jüngste Gesetzgebung der Bischofskonferenzen scheinen daher folgende Fragen erwägenswert: Welche rechtliche Bedeutung kommt der Bestätigung der Beschlüsse der Bischofskonferenzen durch den Apostolischen Stuhl zu? Damit verbunden ist die Frage, wer dem Beschluß den Gesetzesbefehl erteilt. Ferner ist zu klären, auf welche Weise die Beschlüsse, die teilkirchliches Gesetz werden sollen, zu promulgieren sind, und wann diese Gesetze in Kraft treten.

## I. Die rechtliche Bedeutung der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl

Die gemäß Art. 36 § 3 der Liturgiekonstitution von den Bischofskonferenzen beschlossenen Gesetze *bedürfen der Billigung, d. h. der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl*<sup>11</sup>. Der Ablativus absolutus *actis ab Apostolica Sede probatis seu confirmatis* ist in der authentischen deutschen Übersetzung, dessen weite Bedeutung einschränkend, mit *bedürfen der Bestätigung* wiedergegeben<sup>12</sup>. Durch die Beifügung des *seu confirmatis* soll der mehrdeutige Ausdruck *actis ab Apostolica Sede probatis* im Sinne einer bloßen Bestätigung festgelegt werden<sup>13</sup>. Damit ist aber für die Klärung der Frage, welche Bedeutung der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl zukommt, nichts ge-

<sup>9</sup> Vgl. H. Eisenhofer, Die kirchlichen Gesetzgeber 40, 66; Karl Rahner, Über Bischofskonferenzen: Stimmen der Zeit 88 (1962/63) 271.

<sup>10</sup> Voraussetzung dazu ist, daß die Bischofskonferenz rechtmäßig konstituiert ist (vgl. Art. 22 § 2 der Liturgiekonstitution). Eine Bischofskonferenz ist dann rechtmäßig konstituiert, wenn sie vom Apostolischen Stuhl anerkannt ist (vgl. K. Mörsdorf, Kirchenrecht I<sup>11</sup> 391). Eine Konstituierung der nach Hofheim/Taunus einberufenen Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenzen als Auctoritas territorialis für Deutschland, wie es in den Beschlüssen heißt, war nicht nötig, da die Fuldaer Bischofskonferenz vom Apostolischen Stuhl bereits anerkannt und überdies als nationale Bischofskonferenz durch MP Pauls VI. v. 25. 1. 1964 n. X für zuständig erklärt ist.

<sup>11</sup> So die im Auftrage der deutschen, österreichischen und schweizerischen Bischöfe verfaßte deutsche Übersetzung der Liturgiekonstitution. — Vgl. auch Art. 63 b: *actis ab Apostolica Sede recognitis*; in der Übersetzung: *nach Bestätigung der Beschlüsse durch den Apostolischen Stuhl*.

<sup>12</sup> K. Amon, Das Recht der Bischofsversammlungen, a.a.O. 98 Anm. 7.

<sup>13</sup> Jungmann-Wagner, Anmerkungen zur Konstitution, a.a.O. 92.

wonnen. Denn in der Rechtssprache ist *confirmatio* ein ebenfalls mehrdeutiger Begriff<sup>14</sup> in der Lehre vom rechtserheblichen Geschehen<sup>15</sup>. Mit Bestätigung wird der Akt bezeichnet, der auf Grund eines Mitwirkungsrechtes des zuständigen kirchlichen Oberen zu einem bereits getätigten Rechtsgeschäft oder zu einem tatsächlichen Sachverhalt ergeht. Die Wirkung der Bestätigung ist verschieden; sie ergänzt entweder amtlich das rechtserhebliche Geschehen und bringt es zu seinem rechtswirksamen Abschluß oder erkennt es als rechtmäßig an und erklärt es für vollziehbar<sup>16</sup>. Die nicht-rechtsgeschäftliche Bestätigung gibt einem tatsächlichen Sachverhalt die hoheitliche Anerkennung (z. B. die Approbation liturgischer Bücher nach c. 1257 und Art. 36 § 4 der Liturgiekonstitution). Die rechtsgeschäftliche Bestätigung ist entweder rechtsbegründend, d. h. sie ist zum rechtswirksamen Abschluß des Rechtsgeschäftes notwendig, oder nur rechtsbestätigend (rechtsbegräftigend), „wenn eine amtliche oder private Handlung einen Rechtszustand schafft, der von der zur Nachprüfung berechtigten Stelle als rechtmäßig anerkannt oder genehmigt werden muß, um den vollen rechtlichen Erfolg zu entfalten“ und vollzogen werden zu können<sup>17</sup>. Welche dieser Wirkungen der Bestätigung zukommt, muß für jede Art von Rechtsgeschäft eigens untersucht werden; aus der Verwendung des Wortes *confirmatio* allein kann die Antwort nicht gegeben werden. Eindeutig sicher und in jedem Fall rechtsbegründend ist die Bestätigung eines auf ein Kirchenamt Gewählten durch den zuständigen kirchlichen Oberen; denn durch die Bestätigung wird dem Gewählten erst das Kirchenamt verliehen (vgl. cc. 148 § 1, 177 § 4)<sup>18</sup>. Rechtsbestätigend ist z. B. die Bestätigung des Anschlusses exemter Ortsüberherren an einen benachbarten Metropolit (vgl. cc. 285, 1594 § 2)<sup>19</sup>. Die vom Apostolischen Stuhl erteilte Bestätigung kirchlicher Gesetze<sup>20</sup> kann rechtsbegründend und rechtsbestätigend sein<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> Klaus Mörsdorf, Die Rechtssprache des CIC, Paderborn 1937, 85 f.

<sup>15</sup> S. dazu K. Mörsdorf, Kirchenrecht I<sup>1</sup> 235 f.; vgl. auch Pio Fedele, La conferma degli atti giuridici nel diritto canonico: Studi di storia e diritto in onore di Arrigo Solmi II, Mailand 1941, 343–365, bes. 347–350.

<sup>16</sup> Georg May, Approbation: LThK I<sup>2</sup> 771 f.

<sup>17</sup> G. May, Approbation, a. a. O. 772.

<sup>18</sup> Vgl. Petrus Tocanel, De facultate Superioris confirmandi vel repellendi electum: Apollinaris 35 (1962) 267.

<sup>19</sup> Vgl. G. May, Approbation, a. a. O. 772.

<sup>20</sup> Wernz-Vidal, Ius canonicum I, Rom<sup>2</sup> 1952, n. 166–168 p. 216–219; B. Ojetti, Commentarium in CIC I, Rom 1927, p. 161 s.

<sup>21</sup> Bezgl. der *confirmatio* von Privilegien s. Gommarus Michiels, Normae generales iuris canonici, Paris<sup>2</sup> 1949, II 534–537; bezgl. der *confirmatio* von Gerichtsurteilen s. Philipp Hofmeister, Die Bestätigung der Entlassung eines Religiösen durch den Heiligen Stuhl: ThQ 126 (1946) 447–486.

Neuerdings ist von Heinrich Eisenhofer<sup>22</sup> die These aufgestellt worden, daß die Bestätigung von Gesetzen durch den Apostolischen Stuhl stets und in jedem Fall mit der Erteilung des Gesetzesbefehls identisch sei, daß also der Bestätigung rechtsbegründende Wirkung für das Gesetz zukomme, da dieses ohne Sanktion, d. h. ohne die Erklärung, daß es verbindlich sein soll, nicht rechtswirksam werden kann. Danach wäre die Bestätigung der Beschlüsse der Bischofskonferenzen nach Art. 36 § 3<sup>23</sup> der Liturgiekonstitution rechtsbegründend. Die These, Gesetzesbestätigung und Erteilung des Gesetzesbefehls sind identisch, geht von der Voraussetzung aus, daß Rechtshandlungen von Untergebenen, wenn sie einer Bestätigung bedürfen, erst durch diese rechtswirksam werden<sup>24</sup>. Diese Annahme ist, wie eben dargelegt, in dieser Weise unbegründet. Die Richtigkeit seiner These sieht H. Eisenhofer durch c. 227 bewiesen<sup>25</sup>. Dem Papst steht nach c. 227 die Bestätigung der Beschlüsse des Ökumenischen Konzils zu; ohne diese und ohne auf seinen Auftrag hin erfolgte Promulgation kommt den Konzilsbeschlüssen keine verbindliche Kraft zu. Die rechtsbegründende Kraft der päpstlichen Bestätigung fußt darin, daß es ein Ökumenisches Konzil nur mit dem Papst geben kann und dieser dessen Haupt ist, ohne das die Glieder nichts vermögen<sup>26</sup>. Erst dadurch, daß der Papst dem Beschluß der Konzilsväter beitrifft, macht er ihn zu einem Beschluß des Konzils<sup>27</sup>. Hinsichtlich der teilkirchlichen Gesetzgeber, auch der synodalen, ist zunächst festzuhalten, daß, wer gesetzgebende Gewalt kraft eigenen oder übertragenen Rechtes besitzt, nicht nur den Gesetzesinhalt beschließen kann, sondern auch befähigt ist, den Gesetzesbefehl zu erteilen, wenn nicht etwas anderes vom Recht festgelegt ist. Daraus, daß die Beschlüsse der Bischofskonferenz der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl bedürfen, kann noch nicht von vorneherein angenommen werden, daß diese Bestätigung den Gesetzesbefehl enthält.

Die Mitwirkung eines Oberen bei dem Rechtsgeschäft eines Untergebenen durch Bestätigung dieses Rechtsgeschäftes verändert jedoch in der Regel nicht dessen Charakter als Rechtsgeschäft des Untergebenen. Dieses verliert durch die Bestätigung in keiner Weise

<sup>22</sup> Die kirchlichen Gesetzgeber 49 mit 58, 61, 63 f.

<sup>23</sup> Vgl. Art. 63 b.

<sup>24</sup> H. Eisenhofer, a. a. O. 19.

<sup>25</sup> H. Eisenhofer, a. a. O. 58.

<sup>26</sup> Vgl. Georg May, Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Allgemeinen Konzil nach dem CIC: TThZ 70 (1961) 223—227, 231 f.; Wernz-Vidal, Ius canonicum II, Rom 1943, n. 463 p. 539.

<sup>27</sup> Neben dieser ersten Wirkung ist mit der päpstlichen Bestätigung die Feststellung verbunden, daß rechtskräftig beschlossen ist (Wirkung nach innen, für das Kollegium); sodann enthält die Bestätigung die Erteilung des Gesetzesbefehls (Wirkung nach außen); vgl. dazu K. Mörsdorf, Kirchenrecht I<sup>11</sup> 353.

seine Eigenständigkeit, es wird nicht zu einer Rechtshandlung des Oberen umgeformt<sup>28</sup>. Das vom Papst bestätigte Dekret eines Ökumenischen Konzils ist Konzilsdekret, und das Gesetz eines teilkirchlichen Gesetzgebers, z. B. eines Provinzialkonzils, bleibt auch nach der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl Gesetz dieses Gesetzgebers<sup>29</sup>.

Mehr als die Feststellung, daß die Beschlüsse der Bischofskonferenz durch die Bestätigung des Apostolischen Stuhles ihren Charakter als Beschlüsse der Bischofskonferenz nicht verlieren, kann über die Bedeutung der Bestätigung aus der Lehre von den Mitwirkungsrechten der Oberen zu Rechtshandlungen von Untergebenen auch hinsichtlich deren Gesetzgebung nicht entnommen werden. Die Bedeutung der Bestätigung des Apostolischen Stuhles für die Beschlüsse der Bischofskonferenz aufzuspüren, muß daher auf einem anderen Weg versucht werden. Es liegt nahe, die zu den Beschlüssen der deutschen Bischofskonferenz vom 17. bis 19. 2. 1964 zu Hofheim (Taunus) ergangene Bestätigung daraufhin zu befragen. Diese lautet in ihrem Tenor: *Permittitur usus versionis Germanicae in lectionibus biblicis et in suffragiis a coetu Episcoporum approbatae*<sup>30</sup>. Bemerkenswert ist, daß diese Bestätigung in ihrem Wortlaut nicht als Bestätigung der Beschlüsse der Bischofskonferenz formuliert ist, sondern als Erlaubnis zum Gebrauch der von der Bischofskonferenz gutgeheißenen Übersetzungen der liturgischen Texte in die Muttersprache bei den biblischen Lesungen und den Fürbitten<sup>31</sup>. Diese Formulierung ist wohl nicht unbeabsichtigt gewählt, wenn sie auch durch die bei telegraphischen Übermittlungen erforderliche Kürze mitbedingt sein mochte. Es ist kein Grund erkennbar, warum die Bestätigung nicht hätte folgendermaßen gefaßt sein können: *Confirmantur decreta Conferentiae Episcoporum quibus...* In der Rechtssprache bezeichnet *permissio* die Einwilligung des Oberen, die zu bevorstehendem Handeln von Untergebenen einzuholen ist und dem Oberen die vorgängige Prüfung ermöglichen soll<sup>32</sup>. Sie kann zur Rechtswirksam-

<sup>28</sup> Das hat H. Eisenhofer, *Die kirchlichen Gesetzgeber* 20, richtig erkannt; vgl. auch P. Fedele, *La conferma*, a. a. O. 353.

<sup>29</sup> Vgl. Wernz-Vidal II n. 540 p. 683; Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici* I, Mecheln-Rom 1963, n. 359 p. 358.

<sup>30</sup> Der Tenor der Bestätigung des Apostolischen Stuhles ist in einem Teil der Amtsblätter der deutschen Bistümer abgedruckt; s. Abl Hildesheim 1964, S. 68: Am 19. 2. 1964 traf von der Ritenkongregation eine vorläufige telegraphische Bestätigung ein: *Permittitur usus versionis Germanicae in lectionibus biblicis et in suffragiis a coetu Episcoporum approbatae... Cardinalis Larraona, Praefectus.*

<sup>31</sup> Die Bestätigung erfolgte durch die SCRit. Nunmehr hat sich das „*Consilium ad exequendam Constitutionem de Saera Liturgia*“ als allein zuständig erklärt; vgl. Oss. Rom. v. 14. 3. 1964 p. 2, v. 22. 4. 1964 p. 2, Herderkorrespondenz 18 (1963/64) 453 und KNA-Konzilssonderdienst 1964 Nr. 19 S. 6.

<sup>32</sup> K. Mörsdorf, *Die Rechtssprache des CIC* 88.



keit oder zur bloßen Erlaubtheit des Handelns erforderlich sein<sup>33</sup>. Die vom Apostolischen Stuhl erteilte *permissio* enthält unmittelbar nur eine nicht-rechtsgeschäftliche Einwilligung des Oberen zu dem Gebrauch der deutschen Sprache in den umschriebenen Grenzen; m. a. W., zu einem den genannten Beschlüssen entsprechenden Tun der Untergebenen, die durch die Beschlüsse der Bischofskonferenz verbindlich angesprochen sind, hat der Apostolische Stuhl seine Einwilligung gegeben. Da dieses Tun keinen bestimmten Rechtserfolg anstrebt, kann die Einwilligung nur die Erlaubtheit des Tuns berühren<sup>34</sup>. Indirekt ist aber mit dieser Einwilligung die Bestätigung der genannten Beschlüsse gegeben. Für die rechtliche Wirkung der *confirmatio* kann daraus entnommen werden, daß ihrer Durchführung nichts im Wege steht, daß diese also nach der *confirmatio* vollzogen werden können, m. a. W., daß der *confirmatio* nur rechtsbestätigende Wirkung zukommt.

Führt die Auslegung einer Gesetzesstelle nach der Würdigung ihres Wortlautes im Zusammenhang mit Text und Kontext zu keinem vollen Verständnis, dann ist nach c. 18 auf Veranlassung und Zweck des Gesetzes zurückzugreifen. Von daher kann für die Bedeutung der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl eine generelle Antwort gegeben werden. In dem Entwurf der Liturgiekonstitution, der dem Vaticanum II auf seiner 1. Sitzungsperiode vorgelegen hat, war den Bischöfen in Abänderung des Textes, den die Vorbereitungskommission erarbeitet hatte, hinsichtlich des Gebrauchs der Volkssprache in der Liturgie nur mehr ein Vorschlagsrecht<sup>35</sup> an den Apostolischen Stuhl zugestanden. Entsprechend dem Willen der Konzilsväter<sup>36</sup> wurde das Vorschlagsrecht in ein Entscheidungsrecht umgewandelt und dem Apostolischen Stuhl (nur mehr) ein Bestätigungsrecht zugebilligt<sup>37</sup>. Im Vergleich mit anderen Stellen der Liturgiekonstitution<sup>38</sup> zeigt sich, daß das Konzil das in Art. 22 § 2 aufgestellte Prinzip der kollegialen Leitung der Kirche gegenüber der bisher exklusiven Regierung durch den Papst elastisch gehandhabt wissen will<sup>39</sup>. In Art. 36 § 3 hat es (auch sprachlich) die dichteste Ausformung erfahren. Dann aber wird dadurch deutlich, daß dem *confirmare* des Art. 36 § 3 keine für die Beschlüsse konstitutive

<sup>33</sup> K. Mörsdorf, Kirchenrecht I<sup>4</sup> 232 ff.; Rudolf Motzenbäcker, Erlaubnis: LThK III<sup>2</sup> 1012 f.

<sup>34</sup> K. Mörsdorf, Kirchenrecht I<sup>4</sup> 234.

<sup>35</sup> Hinsichtlich eines Vorschlagsrechtes vgl. Art. 40 Abs. 1 der Konstitution.

<sup>36</sup> S. dazu den Abänderungsvorschlag des Patriarchen Maximos IV. Saigh: *Sit vero conferentiae episcopalis in singulis regionibus... limites et modum linguae vernaculae in liturgiam admittendae statuere, actis sanctae sede recognitis*; Herderkorrespondenz 17 (1962/3) 154.

<sup>37</sup> Vgl. KNA-Konzilssonderdienst 1962 Nr. 46 v. 7. 12. 1962 S. 1.

<sup>38</sup> Vgl. bes. Art. 25.

<sup>39</sup> Herderkorrespondenz 17 (1962/63) 286.

Kraft zukommen kann, weil sonst das Entscheidungsrecht dieser Bischofsgremien praktisch doch nur ein Vorschlagsrecht an den Apostolischen Stuhl bliebe. Außerdem wäre „dem Wesen und der Aufgabe einer Bischofskonferenz als echter Zwischeninstanz von eigener Initiative und Verantwortung auch nicht gedient, wenn ihre Beschlüsse nur und erst eine bindende Kraft durch römische Approbation erhielten“<sup>40</sup>.

Da der in Art. 22 § 2 der Liturgiekonstitution verwendete Ausdruck *territoriales Episcoporum coetus* ferner nicht nur die regionalen und vor allem die nationalen Bischofskonferenzen, sondern auch die partikulären Konzilien (Plenar- und Provinzialkonzile) umfassen soll<sup>41</sup>, ist man berechtigt zu fragen, ob sich nicht aus einem Vergleich mit dem in c. 291 § 1 (vgl. auch c. 304 § 2) geforderten Akt des Apostolischen Stuhles etwas für die Klärung der rechtlichen Bedeutung der *confirmatio* gewinnen läßt. C. 291 § 1 ist als *lex lata in similibus* anzusehen<sup>42</sup>, mit deren Hilfe die bei Fehlen einer gesetzlichen Regelung über die Bischofskonferenzen bestehenden Gesetzeslücken nach c. 20 aufgefüllt werden können, zumal sich die Bischofskonferenzen als Ersatz für die Partikularkonzilien entwickelt haben<sup>43</sup> und in Analogie zu diesem schon vor dem CIC<sup>44</sup> und auch nach dem CIC<sup>45</sup> rechtliche Normierung erfahren hatten. Der Rückgriff auf c. 291 § 1 legt sich auch deshalb nahe, weil für die nach Art. 63 b der Liturgiekonstitution gefaßten Beschlüsse der Bischofsversammlungen der Akt des Apostolischen Stuhles mit den gleichen Worten gefordert wird wie in c. 291 § 1: *actis*

<sup>40</sup> K. Rahner, Über Bischofskonferenzen, a. a. O. 276.

<sup>41</sup> Vgl. dazu die Berichterstattung auf dem Konzil durch Bischof Calwaert von Gent: Herderkorrespondenz 17 (1962/63) 282; Cipriano Vagaggini, I principi della riforma liturgica approvati dal Concilio: Oss. Rom. v. 8. 12. 1962 p. 5. — Über die verschiedenen Arten von Bischofsversammlungen s. Fr. Houtart, Les formes modernes de la collégialité épiscopale: L'Épiscopat et l'Église universelle, Paris 1962, 497—535.

<sup>42</sup> Vgl. auch J. Pascher, Das liturgische Recht, a. a. O. 389 f.

<sup>43</sup> Vgl. P. Fransen, Die Bischofskonferenzen, a. a. O. 120—123; K. Rahner, Über Bischofskonferenzen, a. a. O. 269 ff.

<sup>44</sup> S. SC Ep. et Reg., instr. v. 22. 7. 1898 quoad Congressiones episcopales per Dioeceses Austriacas: ASS 32 (1900) 487 s.; Leo XIII., Instr. v. 1. 5. 1900 für die südamerikanischen Bischofskonferenzen: AfKR 80 (1900) 766 f.; Peter Leisching, Die Bischofskonferenzen, Beiträge zu ihrer Rechtsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung ihrer Entwicklung in Österreich, Wien-München 1963, bes. 252—255.

<sup>45</sup> S. z. B. für Italien: SCConsist., decr. v. 15. 2. 1919: AAS 11 (1919) 72—74; SCConsist., lettera circolare v. 22. 3. 1919: AAS 11 (1919) 175—177; SCConc., disposizioni v. 21. 6. 1932: AAS 24 (1932) 242 s.; für die Philippinen: SCConsist., decr. v. 28. 6. 1952: AAS 45 (1953) 247; für Kanada: SCConsist., decr. v. 23. 1. 1955: AAS 47 (1955) 461; für Columbien: SCConsist., decr. v. 23. 10. 1957: AAS 50 (1958) 224 s. Leider sind die betr. Statuten nicht veröffentlicht.

ab *Apostolica Sede recognitis*<sup>46</sup>. Zwischen den in Art. 36 § 3 und Art. 63 b mit verschiedenen Formulierungen bezeichneten Akten des Apostolischen Stuhles kann kein Unterschied bestehen. Denn in Art. 63 b ist den Bischofskonferenzen das Recht zugestanden, auf der Grundlage des neuen *Rituale Romanum* teilkirchliche Ritualien zu schaffen, die den Bedürfnissen der einzelnen Gebiete, auch in bezug auf die Sprache, angepaßt sind. Da dieses Recht sich nicht allein auf den Gebrauch der Volkssprache bezieht, ist es umfassender als die in Art. 36 § 3 gewährte Befugnis<sup>47</sup>. Daher kann der in Art. 36 § 3 verlangten *confirmatio* keine größere Rechtserheblichkeit zukommen als der in Art. 63 b geforderten *recognitio* durch den Apostolischen Stuhl.

Nach c. 291 § 1 sind die Akten und Dekrete der Partikularsynode an den Apostolischen Stuhl zu senden, damit sie von der zuständigen Kardinalskongregation beurteilt und geprüft werden: *praeses acta et decreta omnia ad Sanctam Sedem transmittat, nec eadem antea promulgentur, quam a Sacra Congregatione Concilii expensa et recognita fuerint*. In der Auslegung dieser Vorschrift gesteht ein Teil der Autoren dem Apostolischen Stuhl unter Rückgriff auf das alte Recht<sup>48</sup> nur ein Prüfungs- und Anerkennungsrecht, aber kein Bestätigungs- oder Billigungsrecht zu, so daß die *recognitio* keine *confirmatio* oder *approbatio* ist<sup>49</sup>. Andere unterscheiden eine auf dreifache Weise mögliche *recognitio*: a) als *recognitio simplex*, b) als *confirmatio in forma communi* und c) eine solche in *forma speciali*<sup>50</sup>. Es ist indessen fraglich, ob man die von der zuständigen Kardinalskongregation durchzuführende *recognitio simplex* in dieser Weise von der *confirmatio* trennen kann, die vom Papst in *forma communi* oder in *forma speciali* erteilt wird; denn die *recognitio* ist nur Voraus-

<sup>46</sup> In der deutschen Übersetzung wiedergegeben mit: *nach Bestätigung der Beschlüsse durch den Apostolischen Stuhl*.

<sup>47</sup> Vgl. Art. 77 Abs. 3, Art. 79 Abs. 1 der Liturgiekonstitution.

<sup>48</sup> Vgl. dazu auch Paul Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts* III, Berlin 1883 — Graz 1959, 646—652, 654, 833 f.

<sup>49</sup> Vgl. z. B. Joh. Bapt. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Freiburg 1925, I 173; A. van Hove, *De legibus ecclesiasticis*, Mecheln-Rom 1930, p. 350 not. 1; *Traité de droit canonique*, Paris 1946, I n. 587 p. 410: *C'est moins que l'approbation. C'est une sorte de laissez-passer, qui ne garantit pas la valeur canonique complète et n'immunise pas de toute erreur ou inopportunité possible*; Adrien Cance, *Le Code de droit canonique* I, Paris<sup>8</sup> 1950, n. 288 p. 279 s.: *munis d'un visa qui n'est pas une approbation positive*; Godehard J. Ebers, *Grundriß des katholischen Kirchenrechts*, Wien 1950, 317; Carl Holböck, *Handbuch des Kirchenrechtes*, Innsbruck-Wien 1951, I 319.

<sup>50</sup> Vgl. z. B. Udalricus Beste, *Introductio in Codicem*, Neapel 1956, 270; Abbo-Hannan, *The Sacred Canons*, St. Louis-London 1957, I 332; Elias O. Poblete, *The Plenary Council*, Washington 1958, 94; Sipos-Gálos, *Enchiridion iuris canonici*, Rom 1960, 189.

setzung für die confirmatio. Nach der heutigen Praxis des Apostolischen Stuhles enthält das decretum recognitionis der Kardinalskongregation zu den Akten und Dekreten eines Partikularkonzils immer auch eine confirmatio in forma communi des Papstes<sup>51</sup>. Daher ist den Autoren zuzustimmen, die auf Grund der in c. 291 § 1 verlangten recognitio dem Apostolischen Stuhl ein Bestätigungsrecht zusprechen<sup>52</sup>. Dieser Bestätigung, gleich in welcher Weise sie erteilt ist, kommt keine rechtsbegründende Wirkung zu; denn sie ist, wie die SCConc. in einer Entscheidung vom 19. 12. 1921<sup>53</sup> selbst erklärt hat, nur Voraussetzung der rechtmäßigen Promulgation und fügt den Dekreten des Partikularkonzils nichts an Autorität hinzu. Die Bestätigung ist, erst recht, wenn sie in forma communi erfolgt<sup>54</sup>, ein authentisches Zeugnis dafür, daß die Beschlüsse geprüft und für richtig befunden sind; daß sie (nach vom Apostolischen Stuhl angeregt und vom Konzil beschlußmäßig durchgeführter Korrektur<sup>55</sup>) nichts mehr enthalten, was beanstandet werden müßte, weil es dem allgemeinen Kirchenrecht entgegensteht oder der Gerechtigkeit und der kanonischen Billigkeit nicht entspricht. Die Gesetze teilkirchlicher synodaler Gesetzgeber werden also durch die Bestätigung des Apostolischen Stuhles nicht erst konstituiert oder begründet. Diese Feststellung bedeutet im Hinblick auf den Werdegang des Gesetzes, daß in der Bestätigung nicht die Erteilung des Gesetzesbefehls zu dem vom untergeordneten Gesetzgeber beschlossenen Gesetzesinhalt gesehen werden kann. Den Gesetzesbefehl erteilt vielmehr der teilkirchliche synodale Gesetzgeber selbst. Die Bestätigung ist lediglich eine Erklärung, die akzidentell zu dem Gesetz hinzutritt und dieses in dem dargelegten Sinn bestätigt oder bekräftigt<sup>56</sup>.

Die Bestätigung ist ferner Voraussetzung für den Vollzug, d. h. — auf Gesetze bezogen — Voraussetzung für deren gültige Promulgation<sup>57</sup>. Die äußere Wirkung einer Bestätigung des Apostolischen

<sup>51</sup> Vgl. SCConc. v. 9. 5. 1921: AAS 13 (1921) 352 s.; v. 18. 7. 1923: AAS 15 (1923) 453 s. — Matthaeus Conte a Coronata, Institutiones iuris canonici, Turin 1950, I n. 369 p. 432 erklärt: *Confirmatio proprie dicta sive in forma communi sive in forma speciali dari non solet, sed sola approbatio quae vix a simplici confirmatione differt.*

<sup>52</sup> Vgl. z. B. Lucius Rodrigo, Tractatus de legibus, Santander 1944, n. 72 p. 50 s.; Wernz-Vidal II n. 540 p. 683; K. Mörsdorf, Kirchenrecht I<sup>1</sup> 236; Vermeersch-Creusen I n. 129 p. 150; n. 399 p. 358.

<sup>53</sup> AAS 13 (1921) 228.

<sup>54</sup> Vgl. U. Beste, Introductio 270; Abbo-Hannan I 332.

<sup>55</sup> Vgl. Vermeersch-Creusen I n. 399 p. 358.

<sup>56</sup> Vgl. A. van Hove, De legibus n. 342 p. 349; Vermeersch-Creusen I n. 399 p. 358.

<sup>57</sup> Vgl. cc. 291 § 1, 304 § 2; dazu hinsichtlich der Gültigkeit der Promulgation: Wernz-Vidal II n. 540 p. 683; N. Jung, Conciles particuliers:

Stuhles ist — am deutlichsten in einem Gesetzestext — umschrieben in Iopers. c. 327 über die Entscheidungen der Archiepiskopalsynode: *decisiones autem de negotiis singulis publici iuris fieri non possunt nec ad effectum duci nisi post obtentam confirmationem Sedis Apostolicae*.

Die Frage, ob die Bestätigung des Apostolischen Stuhles auch dann nur rechtsbegründend ist, wenn zusammen mit ihr der Gesetzesinhalt geändert wird, bedarf besonderer Klärung. Daß dem Apostolischen Stuhl ein Änderungsrecht zusteht, ist unbestritten. Wenn sich allerdings der geänderte Gesetzesinhalt nicht mehr mit dem zur Bestätigung vorgelegten Gesetzesinhalt deckt, kann man nicht länger von einem Gesetz des untergeordneten Gesetzgebers sprechen, da der neue Gesetzesinhalt nicht mehr dem Willen des beschließenden Gesetzgebers entspricht. Einer derartigen Bestätigung kommt keine rechtsbestätigende oder -begründende Wirkung zu. Man kann auch nicht von einer rechtsbegründenden Wirkung sprechen, durch welche die Rechtshandlung erst zu ihrem wirksamen Abschluß gebracht wird, da sich deren Charakter durch das Eingreifen des Apostolischen Stuhles verändert und sie sogar ihre Eigenständigkeit verloren hat. Ein derart im Zusammenhang mit einer Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl geändertes Gesetz ist vielmehr ein teilkirchliches Gesetz des Apostolischen Stuhles. In diesem Fall liegt keine Bestätigung mehr vor, jedenfalls keine Bestätigung des Gesetzes eines untergeordneten synodalen Gesetzgebers.

Daher scheint die Antwort auf die Frage, wann eine Bestätigung das Gesetz zu einem Gesetz des Apostolischen Stuhles macht, nicht sosehr von der Form der gewählten Bestätigung (ob diese in forma speciali erteilt ist), sondern von dem mit der Bestätigung verbundenen Eingriff in den Gesetzesinhalt her zu geben sein. Der Bestätigung in forma speciali ohne einen solchen Eingriff käme dann nur die Wirkung zu, daß in dem Gesetz noch etwa enthaltene, gegen das gemeinkirchliche Recht verstoßende Anordnungen durch die Autorität des Papstes gedeckt sind und daß ein solches Gesetz von dem untergeordneten Gesetzgeber nicht mehr abgeändert oder aufgehoben werden kann<sup>58</sup>.

Nach diesen Überlegungen ist für die rechtliche Bedeutung der Bestätigung von Beschlüssen der Bischofskonferenzen

DDC III 1275; Francis J. Murphy, Legislative Power of the Provincial Council, Washington 1947, 48—52; E. O. Poblete, The Plenary Council 99 f. — Nach Iopers. c. 350 § 1 sind die Beschlüsse aller Synoden vor Erteilung der Bestätigung auch geheim zu halten.

<sup>58</sup> Vgl. Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts III, Paderborn 1960, 108 f.; das dort angeführte Werk: L. de Luca, Confirmatio apostolica accidentaliter, Rom 1948, konnte nicht eingesehen werden.



zen durch den Apostolischen Stuhl folgendes festzuhalten: Der Bestätigung kommt keine konstitutive oder rechtsbegründende Wirkung für die Beschlüsse zu; sie ist vielmehr nur rechtsbestätigend oder rechtsbegründend, vorausgesetzt, daß kein den Gesetzesinhalt verändernder Eingriff erfolgt ist. Die Bestätigung dient somit als Mittel der nachträglichen Aufsicht<sup>59</sup> und wird in jeder Weise dem päpstlichen Jurisdiktionsprimat gerecht, zu dessen Aufgaben es vornehmlich gehört, die Einheit in der Kirche zu gewährleisten<sup>60</sup>. Die Bestätigung ist auch nicht die Erteilung des Gesetzesbefehls zu den Beschlüssen der Bischofskonferenz. Diese erteilt dem kollegial beschlossenen Gesetz den Gesetzesbefehl selbst. Daß dieser Akt ebenfalls kollegial zu setzen ist, entspricht dem Charakter der Bischofskonferenz als synodalem Gesetzgeber. Der Gesetzesbefehl kann gegeben werden durch Unterzeichnung der Gesetzesurkunde durch alle Mitglieder der Bischofskonferenz oder durch den Vorsitzenden allein, wenn ihm das vom Recht zugestanden ist. Da vom allgemeinen Kirchenrecht keine Normen hierfür gegeben sind und wohl auch nicht gegeben werden, bleibt es der Bischofskonferenz überlassen, die Form der Erteilung der Gesetzessanktion festzulegen. Jedenfalls sollte eine entsprechende Norm in die Satzung der Bischofskonferenz aufgenommen werden. Die mit dem Gesetzesbefehl versehenen Beschlüsse können aber erst nach der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl gültig promulgiert und in Kraft gesetzt werden.

## II. Die Promulgation der Gesetze

Kirchliche Gesetze werden existent mit ihrer ordnungsgemäßen Promulgation (c. 8 § 1)<sup>61</sup>. Weder die Beschlußfassung über den Gesetzesinhalt, noch die Erteilung des Gesetzesbefehls, noch die Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl lassen die Beschlüsse einer Bischofskonferenz als Gesetze ins Dasein treten<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Vgl. K. Mörsdorf, Kirchenrecht I<sup>11</sup> 235; G. May, Approbation, a.a.O. 771.

<sup>60</sup> Vgl. K. Mörsdorf, Die Unmittelbarkeit der päpstlichen Primatialgewalt im Lichte des kanonischen Rechtes: Einsicht und Glaube (Festschrift G. Söhngen, Freiburg 1962) 478.

<sup>61</sup> Vgl. dazu L. Rodrigo, Tractatus de legibus n. 205—217 p. 151—158; Pierre Andrieu-Guitrancourt, Introduction sommaire à l'étude de droit en général et du droit canonique contemporain en particulier, Paris 1963, 956—964; Marcelino Cabrerós de Anta, Derecho Canónico fundamental, Madrid 1960, n. 151—157 p. 195—202.

<sup>62</sup> Es ist daher verfehlt zu sagen: Die Approbation des Apostolischen Stuhles wurde, soweit erforderlich, eingeholt und erteilt, so daß die Beschlüsse rechtskräftig sind; vgl. Abl Fulda 80 (1964) Nr. 54 S. 56; Abl Lámburg 1964 Nr. 45 S. 99.

Unter Promulgation, die von der tatsächlichen Bekanntgabe des Gesetzesinhalts, von dessen Bekanntwerden und von der Kenntnisnahme durch die Gemeinschaft und ihre Glieder unterschieden werden muß<sup>63</sup>, ist die erste<sup>64</sup> hoheitliche Verkündung des kirchlichen Gesetzes an die Gemeinschaft, deren Verhältnisse der Gesetzgeber durch das Gesetz regeln will, zu verstehen. Von der Natur der Sache ist daher gefordert, daß der angesprochenen Gemeinschaft der im Gesetz für sie verbindlich festgelegte Wille des Gesetzgebers autoritativ in geeigneter Weise kundgemacht wird<sup>65</sup>. Ein bestimmter Promulgationsmodus ist nicht vorgeschrieben; auch im CIC ist darüber keine Norm enthalten. Für die Gesetze des Apostolischen Stuhles ist lediglich erklärt, daß sie in der Regel durch Veröffentlichung in den *Acta Apostolicae Sedis* promulgiert werden (c. 9). Die (anderen) kirchlichen Gesetzgeber sind in der Wahl der Promulgationsweise frei; diese ist ihrem freien Ermessen anheimgestellt (vgl. cc. 291 § 1, 335 § 2). Allerdings muß die gewählte Weise der Gesetzesverkündung dem Zweck der Promulgation entsprechen. Der Gesetzgeber sollte sogar die unter den jeweils vorliegenden Umständen geeignetste Weise der Veröffentlichung vorziehen<sup>66</sup>, damit die Gemeinschaft in die Lage versetzt wird, vom Gesetz Kenntnis nehmen zu können<sup>67</sup>. Eine tatsächliche Kenntnis des Gesetzes durch alle Gesetzesunterworfenen indessen ist für die Rechtswirksamkeit der Promulgation nicht gefordert.

Solange keine gesetzliche Norm über den Promulgationsmodus der Beschlüsse der Bischofskonferenz gegeben ist, kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Bischofskonferenz berechtigt ist, Art und Weise der Promulgation selbst zu bestimmen. Nach c. 20 ist als *lex lata in similibus* c. 291 § 1 über die Partikularkonzile heranzuziehen. In ihm ist erklärt, daß die Konzilsväter den Promulgationsmodus selbst bestimmen. Eine entsprechende Norm sollte in der zu erwartenden gesetzlichen Regelung nicht fehlen, zumindest müßte eine solche in die Statuten der Bischofskonferenz aufgenommen werden. Das Kollegium der zur Bischofskonferenz mit beschließender Stimme gehörenden Bischöfe hat also den Promulgationsmodus für seine Beschlüsse festzulegen. Der Wille des Kollegiums aber läßt sich nur durch Beschluß ermitteln. Es kann daher

<sup>63</sup> Vgl. G. Michiels, *Normae generales* I 183; Philippo Maroto, *Institutiones iuris canonici* I, Rom 1921, n. 187 p. 193.

<sup>64</sup> Fr. J. Murphy, *Legislative Power of the Provincial Council* 119; G. Michiels, *Normae generales* I 183; vgl. Wernz-Vidal I n. 143 p. 185.

<sup>65</sup> Vgl. Felix M. Cappello, *Summa iuris canonici* I, Rom 1945, n. 70 p. 59; Eduardo F. Regatillo, *Institutiones iuris canonici*, Santander 1951, I n. 54.

<sup>66</sup> Vgl. P. Andrieu-Guitrancourt, *Introduction* 959; Martin N. Lohmuller, *The Promulgation of Law*, Washington 1947, 106.

<sup>67</sup> Vgl. Vermeersch-Creusen I n. 85 p. 101.

nicht dem einzelnen Bischof überlassen bleiben, das Wann und Wie der Promulgation selbst zu bestimmen, wenngleich jeder Ortsobershirte von der Bischofskonferenz beauftragt werden kann, die Beschlüsse auf dieselbe Weise zu promulgieren, auf die er seine eigenen bischöflichen Gesetze zu promulgieren pflegt<sup>68</sup>. Die Bischofskonferenz kann den Vorsitzenden oder ein anderes Konferenzmitglied ermächtigen, die Promulgation vorzunehmen<sup>69</sup>. Sie kann aber auch ihre Beschlüsse selbst promulgieren, indem sie diese am Ende der Tagung autoritativ bekanntgibt. Die Form eines Communiqués dürfte indessen nicht genügen<sup>70</sup>, falls nicht ein Promulgationsvermerk beigelegt ist. Unzureichend ist eine Bekanntgabe der Beschlüsse an Presse und Rundfunk zur Verbreitung ohne vorhergehende Promulgation; denn mit dem Bekanntwerden des Gesetzesinhalts allein ist der Beschluß noch kein Gesetz<sup>71</sup>. Welches die geeignetste Weise der Promulgation von Beschlüssen einer Bischofskonferenz ist, läßt sich nicht generell sagen. Es bleibt jedoch zu erwägen, ob es sich nicht empfiehlt, Art und Weise der Promulgation ein für allemal grundsätzlich zu regeln, um unnötige Verwirrung zu vermeiden<sup>72</sup>.

### III. Das Inkrafttreten der Gesetze<sup>72a</sup>

Mit der ordnungsgemäßen Promulgation entfaltet das Gesetz seine Rechtswirksamkeit nach außen; es tritt in Kraft und beginnt zu verpflichten<sup>73</sup>, wenn nicht der Gesetzgeber einen anderen Zeitpunkt für das Inkrafttreten festgesetzt hat, damit sich in dieser Schwebezeit (*vacatio legis*) die Gesetzesuntertanen leichter Kenntnis vom Gesetz verschaffen können<sup>74</sup>. Beginn der Rechtswirksamkeit und Zeitpunkt des Inkrafttretens eines Gesetzes können auseinanderfallen, müssen es aber, von der Natur der Sache her gesehen, notwendig nicht<sup>75</sup>; denn zur objektiven Verpflichtungskraft, die mit der Promulgation eintritt,

<sup>68</sup> Vgl. M. N. Lohmüller, *The Promulgation of Law* 110; s. auch P. Hinschius, *System des Kirchenrechts* III 652 Anm. 3.

<sup>69</sup> Vgl. H. Eisenhofer, *Die kirchlichen Gesetzgeber* 25, 64.

<sup>70</sup> Vgl. P. Andrieu-Guitrancourt, *Introduction* 964.

<sup>71</sup> Wann die Beschlüsse der deutschen Bischofskonferenz vom 17. bis 19.2.1964 zu Hofheim/Taunus promulgiert worden sind, ob am Ende der Tagung oder erst mit der Veröffentlichung in den Amtsblättern der Bistümer bzw. durch Übersendung der Beschlüsse an die Pfarrämter und Geistlichen der jeweiligen Diözese, konnte nicht festgestellt werden.

<sup>72</sup> Vgl. P. Andrieu-Guitrancourt, *Introduction* 962/3.

<sup>72a</sup> Vgl. dazu auch die im *Abl. Speyer* 57 (1964) S. 183 f. und *Abl. Osnabrück* 80 (1964) Art. 157 S. 162 veröffentlichte Bekanntmachung über das Inkrafttreten neuer kirchlicher Gesetze.

<sup>73</sup> Vgl. F. M. Cappello, *Summa I* n. 71 p. 59.

<sup>74</sup> Vgl. Wernz-Vidal I n. 145 p. 188; Vermeersch-Creusen I n. 86 p. 102.

<sup>75</sup> Vgl. A. van Hove, *De legibus* n. 132 p. 142.

gehört keineswegs, daß das Gesetz tatsächlich zur Kenntnis der einzelnen Glieder der Gemeinschaft gekommen ist, womit die subjektive Verpflichtungskraft beginnt<sup>76</sup>. Es kann allerdings in gewissen Fällen, wenn z. B. die angesprochene Gemeinschaft sehr groß ist und sich über weite Räume erstreckt<sup>77</sup>, angemessen sein, das Gesetz erst eine bestimmte Zeit nach der Promulgation in Kraft treten zu lassen<sup>78</sup>. Gesetze des Apostolischen Stuhles erlangen daher in der Regel ihre verpflichtende Kraft erst drei Monate nach ihrer Veröffentlichung in den AAS (c. 9). Bischöfliche Gesetze dagegen verpflichten grundsätzlich sofort mit ihrer Verkündung (cc. 335 § 2, 362). C. 291 § 1 über die teilkirchlichen Synoden scheint den Konzilsvätern zu empfehlen, die Verpflichtungskraft ihrer Gesetze nicht schon mit der Promulgation beginnen zu lassen, wenn er sagt: *ipsimet autem Concilii Patres designent et modum promulgationis decretorum et tempus quo decreta promulgata obligare incipiant*<sup>79</sup>. Ist jedoch kein Zeitpunkt des Inkrafttretens angegeben, verpflichten auch diese sofort mit ihrer Promulgation<sup>80</sup>.

Hinsichtlich der mit gesetzgebender Gewalt ausgestatteten Bischofskonferenzen ist, wie bereits dargelegt, auf c. 291 § 1 zurückzugreifen. Den Beginn der Verpflichtungskraft ihrer Beschlüsse kann also, solange keine andere gesetzliche Regelung ergangen ist, die Bischofskonferenz in synodaler Weise, d. h. durch Beschluß, selbst bestimmen. Das einzelne Mitglied der Bischofskonferenz ist nicht befugt, den Zeitpunkt des Inkrafttretens der Gesetze allein festzulegen. Da den Bischofskonferenzen ihre gesetzgeberischen Befugnisse um der Koordination und der Förderung der kirchlichen Aufgaben in einem bestimmten Gebiet willen übertragen sind und werden, dürfte es der Aufgabe der Bischofskonferenz widersprechen, wenn — und sei es durch Beschluß — die Festlegung des Zeitpunktes, an dem die Beschlüsse in Kraft treten, dem einzelnen Konferenzmitglied überlassen wird<sup>81</sup>. In die zu

<sup>76</sup> Vgl. James F. Gavit, *Vacatio legis in Canon Law*, Rom 1960, n. 101—135 p. 47—65; M. N. Lohmüller, *The Promulgation of Law* 9—19.

<sup>77</sup> Vermersch-Creusen I n. 86 p. 102.

<sup>78</sup> Vgl. J. F. Gavit, *Vacatio legis in Canon Law* n. 100 p. 46; Christophorus Berutti, *Institutiones iuris canonici*, Turin 1936, I n. 53 p. 87.

<sup>79</sup> Fr. J. Murphy, *Legislative Power of the Provincial Council* 117 f.; G. Michiels, *Normae generales* I 289; J. F. Gavit, *Vacatio legis in Canon Law* n. 184 p. 88.

<sup>80</sup> Vgl. E. O. Poblete, *The Plenary Council* 97 f.

<sup>81</sup> So wurde z. B. der Zeitpunkt des Inkrafttretens der Beschlüsse der deutschen Bischofskonferenz zu Hofheim (Taunus) vom 17. bis 19. 2. 1964 für einzelne Bistümer verschieden geregelt; für Bamberg am 21. 2. 1964: *Der Beschluß tritt sofort in Kraft* (Abl 87 [1964] S. 171); für Berlin am 21. 2. 1964: *...und wird hiermit ab sofort für den Bereich der Diözese Berlin rechtskräftig* (Abl 30 [1964] Nr. 41 S. 15); für Essen am 21. 2. 1964: *Der obige Beschluß tritt hiermit in Kraft* (Abl 7 [1964] Nr. 54 S. 35); für Hildesheim am 1. 3. 1964:

erwartende gesetzliche Regelung der Bischofskonferenzen sollte eine entsprechende Bestimmung aufgenommen, zumindest müßte eine derartige Aussage in die Satzung, die sich jede Bischofskonferenz zu geben hat, eingearbeitet werden.

Mit der Übertragung gesetzgeberischer Befugnisse an die Bischofskonferenzen ist im Vorgriff auf die vom Vaticanum II zu erwartende rechtliche Ausformung der Bischofskonferenzen ein bedeutsamer Schritt zu weiterer Neubelebung des Synodalwesens der Kirche getan. Wenn sich Bischöfe im Bewußtsein ihrer Verantwortung für die Kirche über den Raum ihrer Gliedkirche hinaus zu gemeinsamer Beratung und verbindlicher Beschlußfassung versammeln, dann dient das der Koordinierung und Förderung der kirchlichen Aufgaben in diesem Gebiet; letztlich aber wird durch die Verwirklichung des synodalen Verfassungselementes die Einheit der Kirche gefördert, auch wenn es sich nur um teilkirchliche Versammlungen handelt.

Innerhalb des gesetzlich festgelegten Zuständigkeitsbereiches entscheidet die Bischofskonferenz mit Rechtsverbindlichkeit für die Bistümer des ihr zugeordneten Gebietes. Die Hirtengewalt der synodalen Versammlung besteht indessen nicht in einer Summierung der Gewalten aller auf der Bischofskonferenz versammelten Oberhirten. Sie ist eine Gewalt eigenen Rechtes, die den zur Synode Versammelten als Kollegium von Rechts wegen gegeben ist<sup>82</sup>. Für die in Frage stehende Gesetzgebungstechnik der Bischofskonferenz heißt das nichts anderes, als daß die Gesetzgebung in all ihren Stadien (Feststellung des Gesetzesinhalts, Erteilung des Gesetzesbefehls, Promulgation und, mit ihr verbunden, die Festlegung des Zeitpunktes, an dem das Gesetz in Kraft tritt) synodal-kollegial zu geschehen hat.

In der Bestätigung der Beschlüsse der Bischofskonferenz durch den Apostolischen Stuhl zeigt sich, daß die zur Synode vereinten Bischöfe in Frieden und Gemeinschaft mit dem Papst stehen. Dieser bekundet mit der *confirmatio*, daß er in dem Vorgehen der Bischöfe keinen Verstoß gegen die Einheit der Kirche erblickt, die zu gewährleisten ihm in Verbundenheit mit den Bischöfen der ganzen Welt aufgetragen ist, ja daß er diese dadurch gefördert weiß.

Das der Kirche eigene Strukturprinzip der Haupt-Leib-Einheit<sup>83</sup>, nach dem sie selbst und alle ihre Gliedgemeinschaften gebaut sind, erfährt durch das synodale Verfassungselement

*Die neue Regelung tritt mit dem 4. Fastensonntag 1964 in Kraft (= 8. 3. 1964; Abl 1964 S. 68); für Fulda und Limburg s. oben Anm. 62.*

<sup>82</sup> K. Mörsdorf, Kirchenrecht I<sup>11</sup> 385, 391.

<sup>83</sup> Klaus Mörsdorf, Kirchenverfassung: LThK VI<sup>2</sup> 275; siehe auch H. Schmitz, Die Gesetzssystematik des CIC 35—37.



nicht nur eine tiefgreifende Ergänzung, sondern gelangt erst zu vollendeter Ausprägung. Das synodale Handeln, zu dem sich die Häupter der Gliedkirchen in Gemeinschaft mit dem Haupt der Gesamtkirche zusammenfinden, läßt die Einheit der Kirche bei Wahrung aller gottgewollten Eigenart und Vielfalt der Gliedkirchen auch nach außen hin sichtbar werden.

## KLEINERE BEITRÄGE

---

### Zu Ehescheidung und Wiederverheiratung in protestantischer Sicht

Eine entscheidende Voraussetzung für das Gespräch mit den nichtkatholischen Christen ist die gründliche Kenntnis ihrer theologischen Position. Daran fehlt es jedoch bei katholischen Gesprächspartnern nicht selten in hohem Maße. Das protestantische Kirchenrecht beispielsweise ist bis in die Reihen katholischer Kanonisten eine *terra incognita*. Um so dringlicher ist die Auffüllung dieser Lücken. Einen kleinen Beitrag dazu will dieser Aufsatz leisten.

Es geht dabei um die Stellung des Protestantismus zu Ehescheidung und Wiederverheiratung. Ich habe nicht die Absicht, an dieser Stelle alle Nuancen protestantischer Auffassung zu diesen Fragen darzustellen; dies wird ausführlich an anderer Stelle geschehen. So vielfältig indes die Meinungen protestantischer Theologen und Kirchenrechtler zu Ehescheidung und Wiederverheiratung sind, so einig sind sich alle in der Ablehnung der katholischen Lehre von der als Gesetz verstandenen absoluten Unauflöslichkeit der gültigen, vollzogenen Ehe zwischen Getauften. Die einhellige reformatorische Ablehnung der katholischen „Gesetzlichkeit“ in bezug auf Ehescheidung und Wiederverheiratung ist durch die Proklamation des Ideals (nicht des Gesetzes!) der Unauflöslichkeit der Ehe keineswegs zurückgenommen. Manche katholische Theologen und Kanonisten haben sich durch die Verkündigung der grundsätzlichen Unlösbarkeit der Ehe in den Lebensordnungen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Evangelischen Kirche der Union<sup>1</sup> zu der Ansicht verleiten lassen, auch der Protestantismus bekenne sich zu der (absoluten) Unscheidbarkeit der Ehe. In Wahrheit proklamieren die beiden Zusammenschlüsse evangelischer Kirchen in Deutschland nur ein Ideal, keinen Rechtssatz mit ausnahmsloser Gültigkeit, nur eine Regel, kein unverbrüchliches Gesetz. Entgegen dem Ideal der Unscheidbarkeit vollzogene Ehescheidungen werden auch in der VELKD und in den EKU als rechtsgültig angesehen, und Eheschließungen von Geschiedenen gelten auch in der VELKD und in der EKU als rechtswirksam. Die Annahme, die VELKD und die EKU verstünden die Unlösbarkeit der Ehe, zu der sich ihre Lebensordnungen bekennen, im Rechtssinne als Ausschluß jeder Schei-

<sup>1</sup> Abschnitt VII der Lebensordnung der VELKD vom 30. September 1953 (ABl. der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern 1953 S. 120); Art. 62 der Ordnung des kirchlichen Lebens der EKU vom 6. Mai 1955 (ABl. EKD 1956 S. 157).

dungsmöglichkeit, erkennt das Wesen reformatorischer Aussagen und verwechselt sittliche Idee mit (indispensabler) Norm göttlichen Rechtes im katholischen Verständnis. Sodann darf nicht übersehen werden, daß die seelsorgliche Praxis der aufgestellten Maxime völlig widerspricht. In seiner hervorragenden Studie „Evangelisches Ehescheidungsrecht in Deutschland“<sup>2</sup> hat Hans Gert Hesse nachgewiesen, daß der Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe durch die Gewährung der Wiedertrauung Geschiedener überall in den deutschen evangelischen Landeskirchen desavouiert wird. Die Statistik der Trauversagungen zeigt, „daß diese Regel (sc. Verbot der Wiedertrauung Geschiedener) in der Praxis so völlig in ihr Gegenteil verkehrt wird, daß man an der Feststellung nicht vorbeikommt, daß die Wiedertrauungsbestimmungen der Lebensordnungen gänzlich mißachtet werden“ (S. 175). Hesse liefert den Beweis, „daß die pastorale Praxis auf die Konsolidierung des Unscheidbarkeitsgrundsatzes in den Erörterungen der Synoden ebenso wenig Rücksicht nimmt wie auf seine Niederlegung in den Lebensordnungen“ (S. 176). Da die kirchliche Trauung die Anerkennung einer Ehe als einer christlichen Ehe besagt, kann die Wiedertrauung Geschiedener nur als Zustimmung der Kirche zu der neuen Ehe und damit einschlußweise als Billigung der Ehescheidung verstanden werden. Der Unscheidbarkeitsgrundsatz wird also von der Kirche selbst ad absurdum geführt.

Dieses Verständnis des protestantischen Trauungsrechtes wird nun durch einen erstklassigen seelsorglichen Fachmann bestätigt. Roelof Kaptein hat im Jahre 1962 in den Niederlanden eine Schrift erscheinen lassen, die im Jahre 1963 unter dem Titel „Ehescheidung und Wiederverheiratung“ in deutscher Sprache auch in Deutschland veröffentlicht worden ist<sup>3</sup>. Der Verfasser leitet den Reformierten Rat für Kirche und Familie in den Niederlanden; ihm kommt deshalb eine hohe Autorität zu. Seine Schrift ist eine brillante Darstellung der Fragen um Ehescheidung und Wiederverheiratung, in echt reformatorischem Geiste geschrieben, klar und konsequent. Sie verdient die besondere Beachtung aller katholischen Seelsorger und aller an dem Gespräch mit den nichtkatholischen Christen beteiligten Katholiken.

## I.

### Ehescheidung

#### 1. Möglichkeit

Es ist nach Kaptein überflüssig, zu fragen, ob Ehescheidung rechtlich möglich ist; es ist höchstens zu fragen, ob sie sittlich erlaubt ist. Die Frage nach der rechtlichen Möglichkeit der Ehescheidung ist durch die staatliche Gesetzgebung, die für reformatorisches Christentum wegen der staatlichen Kompetenz auf dem Gebiet des Eherechts verbindlich ist, entschieden. Die Frage, ob Ehescheidung überhaupt möglich ist, „bedarf in gewissem Sinne keiner näheren Untersuchung. Die Möglichkeit dazu ist als solche ohne weiteres gegeben... Was zur Frage steht, ist daher nicht so sehr: Ist Ehescheidung überhaupt möglich?, sondern

<sup>2</sup> Schriften zur Rechtslehre und Politik. Herausgegeben von E. v. Hippel, Köln, Band 22 (Bonn 1960).

<sup>3</sup> Göttingen 1963.

vielmehr: Ist sie eine Möglichkeit, die auch vom Glauben her anerkannt werden kann oder vielleicht gar muß?" (S. 13). Man beruft sich für die Anerkennung der Ehescheidung „vom Glauben her“ zunächst auf die Heilige Schrift. Im NT werden einige Fälle genannt, „in denen eine Ehescheidung möglich ist“ (S. 21). Dabei ist an Mt 19, 9 und 1 Kor 7, 15 gedacht. Die Heilige Schrift kennt also Möglichkeiten der Ehescheidung. Dennoch ist Ehescheidung nicht ohne Schuld möglich. „Ehescheidung bedeutet unter allen Umständen Schuld, auch dann, wenn man von den an jenen Bibelstellen gegebenen Möglichkeiten Gebrauch macht“ (S. 25). Der Verfasser geht aber noch weiter. Ehescheidung ist nicht nur „vom Glauben her“ möglich. „Sie kann — aber damit wird nichts anderes gesagt — gerade vom Glauben aus geboten sein“ (S. 30).

## 2. Pflicht

Obwohl die Ehescheidung in Schuld verstrickt, kann sie doch als Entscheidung des Glaubens erstrebt werden müssen; sie kann zur sittlichen Pflicht werden. „Wo im Glauben, auf Hoffnung gegen Hoffnung, in der Rätselhaftigkeit des Daseins der Beschluß gefaßt ist: Ich muß, um der Kinder willen, um des andern willen, um meiner selbst willen, meine Ehe scheiden lassen, da kann diese Entscheidung nur respektiert werden, auch von der Seelsorge“ (S. 25). Der Gewissensentscheid des einzelnen, sich scheiden lassen zu müssen, ist unanfechtbar und unangreifbar. Der Glaube, also wohl das Gottverhältnis, kann die Ehescheidung empfehlen oder gar zwingend nahelegen. „Aber auch wenn die Ehe noch besteht, kann es sein, daß man nach schwerem Kampf und großer innerer Spannung im Glauben zu dem freien Entschluß kommen muß: Diese Ehe muß gelöst werden, wenn nicht der Herr ein Wunder an uns tut“ (S. 30). Die Ehescheidung stellt sich unter bestimmten Umständen als Gehorsam gegen Gott dar. „Dann wird die Beantragung der Ehescheidung oder zumindest, wenn das hinreichende Möglichkeiten und Garantien bietet, das Auseinandergehen, zur einzigen Möglichkeit, dann ist das der einzig mögliche Gehorsam. Die große Schuld muß man dann auf sich nehmen, um der größeren zu entgehen“ (S. 30). Die Kirche hat diesen „Gehorsam“ des einzelnen Christen zu respektieren. Ja, der Dienst der Seelsorge kann gelegentlich darin bestehen, die Ehescheidung zu empfehlen. „In Grenzfällen wird der Seelsorger, so sehr auch in dieser Sache stets äußerste Vorsicht geboten sein wird, sogar zur Scheidung der Ehe raten müssen“ (S. 30).

## 3. Zuständigkeit

Da die Ehe ein „weltlich Ding“ ist, ist für die Ehescheidung nicht anders wie für die Eheschließung die weltliche Obrigkeit zuständig. Das Urteil über die Gültigkeit der Ehescheidung fällt „nicht in die Kompetenz der Kirche“ (S. 43). Das heißt: Die rechtliche Regelung der Ehescheidung ist Sache des Staates, und die Kirche hat das zur Kenntnis zu nehmen. „Die bürgerliche Gesetzgebung sieht die Fälle vor, in denen eine Ehescheidung beantragt werden kann, und setzt die Regeln und Termine fest, die dabei beachtet werden müssen. Immer mehr unglücklich Verheiratete, auch immer mehr Evangelische, machen von der gebotenen Gelegenheit Gebrauch“ (S. 13). Die Kirche kann dem Staat und seinem Scheidungsrecht Kompetenz und Rechtswirksamkeit nicht absprechen.

#### 4. Wirkung

##### a) Auflösung der bestehenden Ehe

Die bürgerliche Ehescheidung löst das Band der bestehenden Ehe. Die Geschiedenen sind frei von ihrem bisherigen Partner und frei für einen neuen Partner. Die Kirche hat den Spruch des staatlichen Richters hinzunehmen. Sie hat weder die ethische Berechtigung der Scheidungsgründe nachzuprüfen, noch viel weniger kann sie die Rechtsgültigkeit der Ehescheidung bestreiten. „Zu beurteilen, ob die Ehescheidung mit Recht ausgesprochen ist oder nicht, ist nicht Sache des Seelsorgers“ (S. 49). Der Seelsorger hat sich auf den Boden der durch die Scheidung geschaffenen Tatsachen zu stellen. „Die Ehescheidung ist eine vollendete Tatsache und als solche Ausgangspunkt für das seelsorgerliche Handeln. So wie alles Zurückschauen ist es auch hier eine Tat des Unglaubens, als Seelsorger wieder in den nun einmal feststehenden Dingen der Vergangenheit herumzustochern“ (S. 50). Die durch staatliche Ehescheidung für aufgelöst erklärte Ehe ist tatsächlich aufgelöst.

##### b) Recht zur Wiederverheiratung

Da die Ehescheidung die bisherigen Gatten voneinander frei macht, steht ihnen nicht nur rechtlich, sondern auch nach dem Sittengesetz grundsätzlich der Weg zu einer neuen Ehe offen. Wem das staatliche Gesetz die Verehelichung gestattet, der hat ein Recht zur Eingehung einer Ehe. Da die staatliche Rechtsordnung Geschiedenen nach ordnungsgemäßer Scheidung ihrer Ehe die Eingehung einer neuen Ehe ermöglicht, haben sie auch einen Anspruch auf Zulassung zur staatlichen Eheschließung. Die neue Ehe hat rechtlich keinen geringeren Rang als die erste. „Es steht schon an sich fest, daß die zweite Ehe als solche eine vollkommen gültige Ehe ist“ (S. 67). Auch für Geschiedene gilt: „Was sie jetzt beginnen, ist tatsächlich eine neue Ehe; die erste hat mit der Scheidung zu bestehen aufgehört“ (S. 90).

Aber es besteht für die Geschiedenen nicht nur die Möglichkeit, zu einer rechtlich gültigen Ehe zu kommen, sondern es kann auch sittlich erlaubt sein, eine neue Ehe zu schließen. Geschiedene können „im Glauben“ zu dem Schluß kommen, daß sie wieder heiraten dürfen (S. 46). Der Herr selber spricht sie frei — frei auch für die Eingehung einer neuen Ehe. „Mit dem Empfang der Vergebung, der Befreiung von der Vergangenheit kann also die Gewißheit geschenkt werden, daß man zu dem ehemaligen Partner nicht zurückzukehren braucht, d. h. nicht zurückkehren darf; daß der Herr, der den Menschen freigesprochen hat, ihn damit zugleich auch frei gemacht hat von den Fesseln, die ihn noch banden, welcher Art sie auch gewesen sein mögen; daß man frei von dem früheren Partner, frei von der Vergangenheit, frei für die Zukunft und für das, was der Herr in dieser Zukunft schenken will, für das, was er einem zuführt, getrostem Gewissens seinen Weg gehen darf“ (S. 40 f.). Gott selbst gibt die Erlaubnis zur Eingehung einer neuen Ehe. Die Kirche hat dann kein Recht, die Geschiedenen daran zu hindern. „Erwächst daraus die Freiheit, eine zweite Ehe einzugehen, so wird die Kirche diese Freiheit nicht zerstören dürfen“ (S. 82). Versagung oder Einschränkung dieser von Gott geschenkten Freiheit wäre unreformatorisch. „Mit solcher Praxis würden wir hinter die römisch-katholische Theologie zurückfallen“ (S. 41).

## 5. Anerkennung durch die Kirche

Die bürgerliche Ehescheidung hebt die bestehende Ehe auf. Gleichgültig, ob die Ehescheidung „vom Glauben aus“ geschehen ist oder nicht, die Geschiedenen sind frei, auch vor der Kirche. Sie haben vor Gott und den Menschen, vor Staat und Kirche, nach Recht und Moral die Freiheit und das heißt doch wohl die Befugnis, d. i. das Recht, eine neue Ehe einzugehen. Dieses Recht besteht ohne Rücksicht auf die Scheidungsgründe. „Um so weniger hat die Gemeinde das Recht zu sagen: Wir erkennen deine Scheidung nicht an, du bist noch verheiratet! Gerade eine wirklich innerhalb der Gemeinde vollzogene Ehescheidung ist doch aus dem Wissen erwachsen, daß diese Bindung für das Leben das Leben selbst zugrunde richtete. Darum ist sie jetzt aufgehoben. Diese Aufhebung ist auch durch den zuständigen Richter ausgesprochen. Die Gemeinde hat entschieden nicht das Recht, hier wieder neue Bande aufzuerlegen. Die einmal Geschiedenen sind frei, formell wie materiell, vom juristischen wie vom seelsorgerlichen Gesichtspunkt aus. Dasselbe muß aber gesagt werden, wenn die Ehescheidung nicht vom Glauben aus geschehen ist, wenn man sich vielleicht leichtfertig oder doch ohne hinreichende Vorbereitung zu ihr entschlossen hat. Auch dann sind die Beteiligten, auch für die Kirche, formell frei“ (S. 32).

Die Kirche hat nicht die Wahl, die staatliche Ehescheidung als rechtlich existent oder nicht existent zu behandeln; sie muß die bürgerliche Ehescheidung in jedem Falle anerkennen. „Es kann keine Rede davon sein, daß die Kirche eine rechtskräftig ausgesprochene Ehescheidung nicht anerkennt. Ebenso wenig ist es möglich, die Anerkennung der Ehescheidung von ihrer Gutheißung durch die Kirche abhängig zu machen“ (S. 34). Wollte die Kirche die geschehene Ehescheidung nicht anerkennen, dann verließe sie den reformatorischen Boden. „Damit wird die Ehe auf die ontologische Ebene gestellt, auf die sie nach der römisch-katholischen Theologie auch tatsächlich gehört“ (S. 36 f.).

Mit imponierender Konsequenz nimmt der Verfasser das Gewissen des evangelischen Christen vor jedem Machtspruch kirchlicher Stellen in Schutz. Die Kirche hat „nicht das Recht, eine durch den zuständigen Richter ausgesprochene Ehescheidung zu billigen oder zu mißbilligen. Sie kann nicht noch einmal, jetzt auf ihre Weise, so etwas wie eine Rechtsprechung ausüben und von neuem in Erwägung ziehen, ob sie die Ehescheidung gelten lassen will oder nicht. Sie kann nicht anders als sie akzeptieren“ (S. 37). Danach hat sich die Seelsorge zu richten. „Wenn sich zwei Menschen beim Pfarrer zur Trauung anmelden, hat dieser bei der Seelsorge grundsätzlich davon auszugehen, daß sie, auch wenn einer von beiden geschieden ist (oder beide geschieden sind), formell die Freiheit haben, (wieder) zu heiraten“ (S. 33).

## II.

### Wiederverheiratung

#### 1. Bedeutung der bürgerlichen Eheschließung

Die Ehe wird nach reformatorischer Auffassung allein durch die bürgerliche Trauung, also den standesamtlichen Akt, geschlossen. Die kirchliche Trauung ist zum rechtlichen Zustandekommen einer Ehe nicht erforderlich.



Jeder Versuch, die bürgerliche Eheschließung zugunsten der kirchlichen Trauung zu entwerten oder für unvollständig zu erklären, ist energisch zurückzuweisen. Geschiedene, die bei der Eingehung einer neuen Verbindung die kirchliche Trauung ablehnen, sollen es aus dem Munde des Pfarrers hören, „daß auch eine Ehe, die nur bürgerlich geschlossen wird, eine vollständige und gültige Ehe ist, die in ihrer ‚Qualität‘ nicht hinter einer kirchlich getrauten Ehe zurücksteht. Es geht hier entschieden nicht um eine im formalen Sinne andere Ehe. Die nur bürgerlich geschlossene Ehe ist gut und gültig, innerhalb wie außerhalb der Kirche“ (S. 58).

Bei der Eheschließung ist die weltliche Obrigkeit ursächlich beteiligt. „Die Ehe wird nicht zur Kenntnis gegeben, sie wird nicht (nach einer anderen Formulierung) durch die Gemeinschaft anerkannt, sie wird vielmehr, auf Grund des ‚Ja‘ der Brautleute, von der Obrigkeit geschlossen“ (S. 9). Die Ehe kommt „erst vermöge des im Namen der Gemeinschaft geübten Handelns der Obrigkeit zustande, vor welcher und durch welche — in der Person des Standesbeamten — die Ehe geschlossen wird“ (S. 10). Die kirchliche Trauung ist eben für den Rechtsbestand einer Ehe unerheblich. Sie ist nur ein Segen über die bereits geschlossene Ehe. „Die Ehe wird weder durch die Kirche noch in der Kirche geschlossen. Die kirchliche Trauung kann nur begehren, wer bereits verheiratet ist<sup>4</sup>.“

## 2. Wiedertrauung Geschiedener

### a) Zulässigkeit

Da es einmal unaufgebbare reformatorische Lehre ist, die Rechtswirksamkeit der bürgerlichen Ehescheidung anzuerkennen, und da zum anderen „der Herr“ es sein kann, der unter Umständen zu der Ehescheidung führt (S. 41), kann der Protestantismus auch die Wiedertrauung Geschiedener nicht grundsätzlich verbieten. Ein solches Verbot wäre katholische Gesetzmäßigkeit. Eine bedingungslose Ablehnung der Wiedertrauung Geschiedener ist für die evangelischen Kirchen unmöglich. „Als ausgeschlossen muß... gelten, daß die Kirche die Scheidung ‚gestattet‘ oder akzeptiert oder billigt und zugleich eine Zweitehe auf Grund des Evangeliums für unmöglich erklärt“ (S. 37). „Ein absolutes Verbot, die zweite Ehe eines Geschiedenen zu trauen, kommt... für die Kirche nicht in Frage“ (S. 47).

Der Verfasser ist sich darüber im klaren, daß die Gewährung der Wiedertrauung theologische Bedeutung hat, indem sie der neuen Ehe den Charakter einer christlichen Ehe zuspricht, und daher ein (einschlußweise gesprochenes) grundsätzliches Ja zu der vorhergegangenen Ehescheidung einschließt. Die kirchliche Wiedertrauung Geschiedener bedeutet, daß die Kirche Verantwortung für das, was geschieht, trägt. „Sie nimmt die künftigen Ehepartner als Ehepartner an inmitten der Gemeinde, und das geschieht durch einen Gottesdienst... Die Verantwortung und damit auch der Auftrag, anzunehmen oder abzuweisen, steht fest. Übernimmt die Kirche diese Verantwortung nicht, so vernachlässigt sie ihre Pflicht und macht sich schuldig“ (S. 45). Wer sich als Geschiedener „in Erwartung des Trostes und der Zucht des Wortes“ an die Kirche wendet, dem ist die Wiedertrauung zu gewähren. „Wo dieses Begehren auf richtig ist, wird die Kirche keine Weigerung aussprechen dürfen“ (S. 82).

<sup>4</sup> Hesse, Evangelisches Ehescheidungsrecht in Deutschland 168.

Die Frage der Schuld an der Ehescheidung darf für die Gewährung oder Versagung der Wiedertrauung Geschiedener nicht ausschlaggebend sein. „Es geht... nicht an, grundsätzlich festzulegen, daß der juristisch unschuldige Teil in der Kirche wieder heiraten darf, der juristisch schuldige nicht“ (S. 79 f.). Selbst ehebrecherische Beziehungen eines Geschiedenen zu dem neuen Partner sind kein Grund, die Wiedertrauung grundsätzlich zu versagen. Es scheint „nicht wohl möglich, daraus ein so kategorisches Verbot abzuleiten“ (S. 87). Die Seelsorge wird vielmehr „für die Möglichkeit offen sein müssen, daß Gott, auch durch diese Sünde hindurch, die Freiheit schenkt, einander zu heiraten. Ein absolutes Verbot... ist auf jeden Fall unannehmbar“ (S. 88).

In manchen Fällen kann es erforderlich sein, Geschiedenen die Wiedertrauung zu versagen, jedoch nicht wegen der erfolgten Scheidung, sondern wegen der Unbußfertigkeit. Die kirchliche Trauung Geschiedener ist abzulehnen, wenn die Verantwortung für die Vergangenheit von dem Betroffenen auf jede Weise geleugnet und auch ein Vorschlag des Seelsorgers zu einem Gespräch unter vier Augen abgelehnt wird (S. 63).

Die Auffassung, die kirchliche Trauung Geschiedener könne nur dann gewährt werden, wenn der frühere Ehepartner entweder verstorben ist oder sich wieder verheiratet hat, ist abzulehnen; denn „auf diese Weise wird der Ernst der Ehescheidung verkannt“ (S. 80).

Auch wenn die Kirche Geschiedenen die Trauung ihrer neuen Ehe nicht gewährt, ist die Ehe gültig, und zwar für Staat und Kirche in gleicher Weise. Die nicht kirchlich getraute Ehe hat gegenüber der auch kirchlich getrauten Ehe keinen wesentlichen Mangel. „Die Umstände, die mit der zweiten Heirat zusammenhängen, waren derart, daß die Kirche eine Bitte um die Trauung ablehnen mußte. Das sagt aber nichts über die Gültigkeit der Ehe als solcher. Eine gemäß den gesetzlichen Bestimmungen geschlossene Ehe ist gültig, auch für die Kirche! Die Kirche hat das im vollen Maße anzuerkennen. Die Ehe ist als solche darum, weil ihr die kirchliche Trauung verweigert worden ist, nicht gewissermaßen zweitrangig“ (S. 105 f.).

#### b) Ausgestaltung

Die Wiedertrauung Geschiedener soll nicht absichtlich weniger feierlich gestaltet werden. „Wenn das Presbyterium nach gründlicher Untersuchung zu der Entscheidung kommt, daß es die Verantwortung für diese Eheschließung tragen kann und also der kirchlichen Trauung zustimmt, ist es auf keinen Fall wünschenswert, diesen Beschluß durch einschränkende Bestimmungen irgendwelcher Art wieder zu relativieren“ (S. 98 f.).

Die Weigerung des Presbyteriums, die zweite Ehe Geschiedener kirchlich zu trauen, kann auch keine allgemeine Abweisung von dem Abendmahl begründen. „Auch zu diesem Fall muß gesagt werden, daß die Betroffenen in einer gültigen Ehe leben und daß also auf Grund eines Mangels an ‚Qualität‘ der Ehe niemals eine Zurückweisung ausgesprochen werden kann“ (S. 106).

Dieser Überblick über die Fragen der Ehescheidung und Wiederverheiratung, wie er an Hand einer wohl vorwiegend für den protestantischen Seelsorger bestimmten Schrift gegeben wurde, dürfte manches schiefe Urteil auf katholischer Seite über eine konsequent protestantische Einstellung zu den berührten Gegen-

ständen zurechtrücken. Dem Verfasser ist Dank zu sagen für den Mut, mit dem er die reformatorische Auffassung ohne Biegungen und Brechungen, ohne Ausweichen und Abschwächung furchtlos in ihren Konsequenzen entwickelt. Etwa von protestantischer Seite gegen die Darstellung Kapteins erhobene Einwände können nicht darüber hinweghelfen, daß Kaptein logisch aus reformatorischen Prinzipien argumentiert. Er darf für seine Schrift ohne Einschränkung genuin reformatorischen Ursprung beanspruchen.

Professor Georg May, Mainz

## BESPRECHUNGEN

### KATECHETIK

Kampmann, Theoderich: *Licht in der Nacht. Die adventlich-weihnachtliche Botschaft*. München: Kösel-Verlag 1963. 200 S. Lw. 11,80 DM; kart. 9,50 DM.

Der Münchener Religionspädagoge legt uns 15 Meditationen über die adventlich-weihnachtliche Botschaft vor, die als Ansprachen gehalten wurden. Sie wenden sich an gläubige Christen aller Bekenntnisse. In oft eigenwilliger Sprache und mit einem virtuos gehandhabten Schatz von Fremdwörtern sucht der Verfasser die biblischen Perspektiven vom Kommen des Gottmenschen zu erschließen und mit dem „göttmenschliche(n) Paradox des Advent und der Weihnacht“ (9) die Existenz des modernen Menschen zu erhellen. Zahlreiche Anknüpfungen und Veranschaulichungen aus der Welt der Künstler, Dichter und Denker bemühen sich, neuartige Aspekte und Zugänge zur heiligen Botschaft zu eröffnen und das alles in brillanten Formulierungen und kunstreichen Wortspielen.

Was uns bei der Lektüre etwas bedenklich stimmte, ist die Überlegung, ob es viele Hörer gibt, die diese Fülle von oft nicht leichten Fremd- und Fachwörtern zu meistern verstehen. Eine durchschnittliche Gemeinde, auch der Großstadt, dürfte diesen Anforderungen kaum gewachsen sein, zumal lateinische und griechische Kenntnisse vorausgesetzt werden, die nur noch selten vorhanden sind. Auch gebildeten Hörern und Lesern wäre eine schlichtere Sprache und Darstellung sicher dienlicher, ohne damit den Anspruch der unauslotbaren Hellsbotschaft herabzumindern.

A. Adam, Mainz

Legler, Erich-Käßer, Rita: *Jesus kommt. Blätter für Kommunionkinder*. 40. Jg. — Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft. 1964. 80 S., farbige Sammelmappe, Beilage „Wort an die Eltern“. 2,60 DM.

Die vorliegende Erstkommunikantenzeitschrift empfiehlt sich besonders durch ihre Konzeption, die geschickte und stets geglückte Verknüpfung alt- und neutestamentlicher Heilsgeschichte mit liturgischem Geschehen, Anleitungen zu spielerischer Vertiefung des Lehrgehalts der einzelnen Hefte und das kluge und umfassende „Wort an die Eltern“. Die großenteils farbige Bebilderung hält eine gute Mitte zwischen Modernität und Kindertümlichkeit ein. Einzelnes ist vorbildlich (vgl. z. B. im „Wort an die Eltern“: „volle Mitfeier der Eucharistie“; „unpädagogische (!) Melodie: Was, du willst ein Kommunionkind sein!“; „Christusfest“ des Erstkommuniontages).

Bedenklich sind dagegen mehrere der „muntere(n)“ Geschichten (vgl. bes. Heft 1—3), die Konzeption von Heft 1 („Das natürliche und übernatürliche Leben“) und Einzelheiten im Elternbrief („Gott kommt zu Ihrem Kind“; „unsere kleinen Liebling“).

W. Nastalczyk, Mainz

Rozemond, Keetje: *Notes marginales de Cyrille Lucar dans un exemplaire du grand catéchisme de Bellarmine*. — La Haye: Martinus Nijhoff-Verl. 1963. X, 75 S., 1 Tafel. kart. 6,50 Gulden.

Vielfach sieht man die orthodoxe Theologie als ein geschlossenes System an, seit einer gewissen Zeit zum Abschluß gelangt, ohne Wechselbeziehung zu anderen Glaubensrichtungen. Die vorliegende Studie — zugleich auch besonders aktuell in der gegenwärtigen Zeit — trägt dazu bei, dieses Urteil einer kritischen Prüfung zu unterwerfen. Eine gegenteilige Ansicht wird deutlich am Beispiel des behandelten Patriarchen Kyrillos Lukaris (1572—1638).

Der im Titel Genannte wurde, nach verschiedenen früheren Tätigkeiten, im Jahre 1602 Patriarch von Alexandrien. Er stand u. a. mit dem holländischen Staatsmann

David le Leu de Wilhelm in Korrespondenz. Dieser hatte ihm ein Exemplar der 1616 erschienenen neugriechischen Übersetzung des Katechismus („Dottrina Christiana“) von R. Bellarmin SJ. übersandt. Kyrillos versah den Band (heute in der UB Leyden) mit handschriftlichen theologischen Bemerkungen; diese werden im vorliegenden Heft herausgegeben.

Vf. legt zunächst in seiner Einführung die wichtigsten Daten zur Person des Kyrillos dar, seine Verbindungen, die Entstehung der Ausgabe und ihre theologischen Grundlagen. Darauf folgt der vierspaltige Hauptteil: 1. Italienischer Text der (großen) Erstausgabe Bellarmins (Rom 1603); 2. die griechische Übersetzung des Léonard Philaras (Rom 1616); 3. die Bemerkungen des Kyrillos; 4. Anmerkungen, die zum Verständnis des Textes beitragen, u. a. mit Hinweisen auf Calvin und Thomas von Aquin.

Im Jahre 1620 wurde Kyrillos Patriarch von Konstantinopel. Seine Neigung zur Theologie der Reformation veranlaßte protestantische Mächte (u. a. besonders die Holländer) nun noch mehr Verbindung mit ihm zu suchen. Mehrmals verbannt, wurde er schließlich 1638 ermordet. Nach „Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche“ (= RThK, 11 [1902], 688) hatte er Feinde, aber auch Anhänger und Freunde. Im Jahre 1638 verdammt die Synode von Konstantinopel einige seiner Lehren.

Die vorliegende Ausgabe seiner „Marginalien“ dient zu solider quellenmäßiger Klärung und Kenntnis der verschlungenen Beziehungen zwischen verschiedenen theologischen Richtungen, speziell des Einflusses abendländischer Theologie auf den Osten. Daneben hilft sie, die theologische Entwicklung des Kyrillos zu verdeutlichen.

Zur Bedeutung des Kyrillos als Theologe schreibt Ph. Meyer (RThK, 687) im Hinblick auf die Katechismusbemerkungen: „Eine theologische Durchbildung hat dem Kyrillos doch gefehlt.“ Der Herausgeber der vorliegenden Schrift meint dazu (S. IX): „Nous ne pouvons souscrire à ce jugement. Au contraire, Cyrille fait preuve d'une connaissance théologique poussée et d'un jugement souvent sûr et clair.“

Man kann sagen, daß ein Gesamturteil über den Reform erstrebenden Patriarchen nicht leicht ist: Eigene Tradition, verschiedenartige Beziehungen zu anderen „Systemen“ und ein gewisser Eklektizismus führen dazu, daß seine Konzeption als komplexes Bild erscheint. Ob dies auf einen Mangel an theologischer Durchbildung zurückzuführen ist, bleibe bei einem „Reformdenker“ dahingestellt.

H. Reifenberg, Mainz  
Würbel, Werner: Handbuch zum neuen österreichischen Katechismus der katholischen Religion. II. Teil: Unser Leben in Gott. — Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verlag 1964, 144 S. kart. 7,80 DM.

Verfasser und Verlag eines Handbuchs zu einem der österreichischen Katechismen rechnen gewiß nicht damit, für ihr Werk in Deutschland viele Leser zu finden. Ein deutscher Rezensent eines solchen Buchs darf sich seiner Aufgabe also besonders unbefangen und objektiv unterziehen und hoffen, der Sache gerade dadurch einen Dienst zu tun. Allerdings muß der Unterzeichnete gestehen, daß er die katechetische Situation und Aufgabe in Österreich nicht beurteilen kann, also von deutschem Standpunkt aus spricht; er ist sich auch bewußt, daß manche seiner Ausstellungen am vorliegenden Handbuch eigentlich den Katechismus treffen, der diesem zugrundeliegt. — Würbels Handbuch bietet selbstverständlich viel theologisch Erfreuliches (zum Beispiel 44: Opfergestalt; 52: Eucharistie als synaxis; 79: Ostergeschenk des Bußsakraments; 86: persönliche Beichte; 116–119: helfende Gnade; 142: „Jemeinigkeit“ christlichen Lebens) und katechetisch Brauchbares (zum Beispiel 71: Kirchenjahr; 136: Schülergespräch über das Beten; 140: zum Mittun mit der Gnade). Seine voll ausgeführten Darbietungen lehnen sich häufig an biblische Perikopen an. Fast immer sind ihnen „Geschichten“ zur Veranschaulichung beigegeben. Zu vielen Lehrstücken bietet das Büchlein Tafelzeichnungen und -anschriften. Es ist übersichtlich und großzügig gedruckt.

Wünschen möchte man dem Bändchen aber zunächst eine gründliche theologische Überholung. W. hätte bereits die mehrdeutige Überschrift des Traktats — Unser Leben in Gott — abklären sollen, etwa zu: Wie Gott uns hilft, mit ihm zu leben, oder einfach: Von den Sakramenten der Kirche und dem Gnadenleben. Andernorts müßte W.s noch stark „schulische“ Theologie in eine mehr heilsgeschichtlich-biblische integriert werden (zum Beispiel 10: Erlösung durch Kreuzestod; 14: Heilung der Seele; 15, 98–99: Krankengründung (sic!) als Stärkung und Todesweihe; 18: keine Seligkeit ohne Taufe; 37: Einsetzung des Allerheiligsten Altarssakraments; 47: Meßopfer als Leidensgedächtnis; 54: Meßfrüchte; 55: Engellämter; 61: Verehrung des Altarssakraments durch andächtige Mitfeier der Messe; 76: Bußsakrament gibt verlorene Gnade wieder; 90: Jüngster Tag deckt alles auf; 97: Apostel „wagten unmöglich“, ein Sakrament einzusetzen; 106: Christus „der dritte (sic!) im Bund der Ehe“; 111: Gnade als „Leben Christi in uns“; 121: Erlösung der Natur; 125: Messe steht über Sakramenten).

Auch in katechetisch-methodischer Hinsicht läßt W. manchen Wunsch offen: Seine Anknüpfung lautet oft: „Wir haben in der letzten Stunde“ o. ä. (9; 11; 13 u. ö.). Manche

seiner Geschichten sind fragwürdig oder ungeschickt ausgewertet (13; 21; 61; bes. 119: Spendung der Krankensalbung an Gesunde ist — einstweilen leider — nicht gestattet), bzw. unwahrscheinlich oder zeitfremd (17; 42; 66). Der Gefürmte ist für W. vor allem „Soldat Christi“ (27; 29). Er empfiehlt die Beichte nach den drei Pflichtenkreisen (87–90). Er rät, „die“ täglichen Gebete abzufragen (130).

Dem Rezensenten fielen zwei Druckfehler auf (80: sie; 85: Spielhöhle). W.s sprachlicher Ausdruck erschien ihm einige Male ungeschickt (93: Merksatz 127; 99: „Rechte Einstellung...“; 123: Gegenstände und Orte als Empfänger von Sakramentalien; 132: besser wie). Nach der Überschrift: Bibelstelle werden öfter mehrere Perikopen benannt (9 ff. passim). Das Quellenverzeichnis (144) ist unsorgfältig gearbeitet und auch sonst nicht eben eine Empfehlung für das Buch.

Sein Preis erscheint angemessen.

W. Nastainczyk, Mainz

## KIRCHENGESCHICHTE

Weiler, A. G.: Heinrich von Gorkum † 1431. Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters. (Deutsch von Frans Stoks.) — Hilversum: Brand; Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger 1962. 343 S. brosch. 19,50 DM.

In letzter Zeit hat sich die Forschung stärker der reichlich vernachlässigten Theologie und Philosophie des Spätmittelalters zugewandt. Verf. vorliegender Studie ist mit Recht der Meinung, daß man nicht allein den wenigen großen Gestalten wie etwa Wilhelm von Ockham die Aufmerksamkeit zuwenden und sie nicht etwa nur unter dem Gesichtspunkt betrachten dürfe, inwiefern sie die Neuzeit bzw. die Reformation heraufgeführt hätten. Er hat sich aus der Fülle der noch fast unbekannten spätmittelalterlichen Scholastiker den niederländischen Gelehrten Heinrich von Gorkum zum Gegenstand einer näheren Untersuchung gewählt. Zunächst klärt er dessen Biographie und bietet dann auf Grund ausgiebiger Handschriftenstudien eine Aufstellung seiner Werke. Er zählt 34 Titel auf, von denen bisher nur 6 bekannt waren und 21 als Werke H's gelten können. Im zweiten Hauptteil (S. 107–305) sucht er H.s v. G.s Stellung in der Spätscholastik darzustellen. Er ist ca. 1377 geboren. Sein Leben gliedert sich in zwei Abschnitte, in die Pariser Zeit (1395–1419) und in die Jahre in Köln von Dezember 1419 bis zu seinem Tode 1431. Hier wurde er Februar 1420 Dr. theol. und schon im März zum Rektor der Universität gewählt. Er war Weltgeistlicher und seit 1426 Pfarrer von Klein-St. Martin. In dem Kapitel „Das scholastische Milieu in Köln und der Wegestreit“ gibt uns Verf. einen wertvollen Einblick in den spätmittelalterlichen Lehrbetrieb. Die Studien von G. Ritter und H. Keussen stellt er dahingehend richtig, daß in Köln 1414 der Nominalismus nicht verboten wurde, sondern der Versuch der Vertreter der *via antiqua*, ihre Methode allein herrschend zu machen, zurückgewiesen werden konnte. Bei dem Wegestreit in Köln, in dem sich auf die Dauer die Anhänger der *via antiqua* durchzusetzen vermochten, habe es sich überhaupt mehr um eine Frage der Methode gehandelt. Während die *via antiqua* sich mit einer Auslegung des Textes bzw. seiner Paraphrase begnügte, ließen die Modernen das Textbuch zurücktreten und behandelten in Diskussionen zum Text Spezialfragen bis in subtile Einzelheiten. H. v. G., allen Extremen abhold, ist stets ein Vertreter der *antiqui* gewesen und hat wesentlich beigetragen zu der „Thomas-Renaissance, die schließlich die Summa Theologiae als Textbuch für den theologischen Unterricht einführen sollte“ (S. 72). Wenn bei ihm überhaupt von Polemik geredet werden kann, dann ist diese gegen Wyclif und die Hussiten gerichtet.

Als Beispiel seines „lebendigen Thomismus im 15. Jh.“ (S. 161) erläutert Verf. mehrere Traktate, u. a. den „De sacramento altaris et efficaciae missae“. Im Anschluß an Thomas und im Widerspruch zu „der gangbaren Praxis des Spätmittelalters“ entwickelt H. v. G. hier die Lehre von dem in sich unendlichen, erst durch die Disposition der beteiligten Menschen beschränkten Wert der Messe, empfiehlt er die tägliche Kommunion und anderes. Mit Recht weist Verf. darauf hin, daß von H. v. G. nicht gilt, was ich von Ockham und dem Spätmittelalter festgestellt habe, daß er aber auch nicht die theologische Kraft, nicht die Nähe zur Heiligen Schrift und zu den Vätern gehabt hat, „wider den Strom des ausgesprochen untheologischen Jahrhunderts zu schwimmen“. Ähnliches gilt von dem Traktat über die Prädestination und Reprobation. Als „Wegbereiter der großen Thomas-Renaissance des 16. Jhs.“ (S. 300) steht H. v. G. zwischen dem Nominalismus Ockhams und dem Ultrarealismus Wyclifs. Wir haben dem Verf. zu danken, daß er uns mit seiner Studie einen „tieferen Einblick in das Geistesleben der ersten Hälfte des 15. Jhs.“ (S. 305) vermittelt hat.

E. Iserloh, Trier

B. Botte u. a. Das Konzil und die Konzile (*Le Concile et les conciles*, deutsch). Ein Beitr. z. Gesch. d. Konzilslebens d. Kirche. (Die Übertr. ins Deutsche besorgte Käthe Friederike Krause in Zsarb. mit Franz Richard Ryschawy. — Stuttgart: Schwabenverlag (1962) XIX, 403 S. (Peter-und-Paul-Bücherei.) Lw. 23,— DM.



Einer ökumenischen Studententagung des Klosters Chevetogne verdankt dieses Buch sein Entstehen. Im ersten Jahr der Konzilsvorbereitung hatten sich namhafte Gelehrte zusammengefunden, um die Entwicklung der Ekklesiologie durch die Konzilsgeschichte hindurch zu verfolgen. Dementsprechend wird keine vollständige Konzilsgeschichte geboten, sondern an ihre wichtigsten Epochen wird von dem jeweils zuständigen Fachmann (z. B. Y. Congar, P. Th. Camelot, P. de Vooght, J. Gill, R. Aubert) die Sonde angelegt und die Frage nach der Kirche und der Stellung und Bedeutung des Konzils in ihr gestellt. Besondere Bedeutung kommt dem Beitrag von P. de Vooght über den „Konziliarismus bei den Konzilien von Konstanz und Basel“ zu. Über die hier aufgeworfenen Probleme hinsichtlich der Dekrete „*Sancta synodus*“ bzw. „*Sacrosancta*“ hat sich eine lebhafte Diskussion entzündet.

Diese späte Besprechung möchte darauf hinweisen, daß dieses aus der vorkonziliaren Periode des Vaticanum II stammende Buch jetzt an Aktualität gewonnen hat, wo die Diskussion des Schemas über die Kirche die Tragweite und die Schwierigkeiten der behandelten Themen erst recht deutlich gemacht hat. R. Aubert meint in seinem Beitrag „Die Ekklesiologie beim Vatikan Konzil“, es sei zweifellos von der Vorsehung gewollt gewesen, daß das Konzil keine Zeit gefunden hat, die Konstitution über die Kirche auszuarbeiten und zu promulgieren. „Die Zeit war noch nicht reif... Heute, nach einem halben Jahrhundert des ekklesiologischen Fortschritts, der sich in einer Atmosphäre der Erneuerung der Heiligen Schrift und der Patristik vollzog, kann ein neues Konzil unter viel besseren Bedingungen die sowohl präzise wie harmonische Formulierung der katholischen Doktrin über die Kirche wieder aufnehmen“ (S. 304 f.).

Inzwischen hat sich gezeigt, daß auch heute sich ein Konzil noch ungemein schwer tut, eine Antwort zu geben, die der Fülle des Mysteriums Kirche gerecht wird.

E. Iserloh, Trier

Kirchgässner, Alfons: Im katholischen Kontinent. Notizen von einer Reise durch Lateinamerika. — Frankfurt: Knecht-Verl. 124 S. brosch. 7,80 DM.

Mit einer kleinen Gruppe von Priestern u. a. aus USA und Kanada hat Verf. in 22 Tagen unter kundiger Führung Lateinamerika besucht. Dabei wurde ihm von Tag zu Tag deutlicher, „daß in diesem Kontinent Schicksale der Weltkirche und der westlichen Welt entschieden werden“. Nur „Notizen“ möchte er hier bieten. Diese sind aber so instruktiv, interessant, ja aufregend, daß sie ihr Ziel, „das Interesse der Deutschen an Lateinamerika und die Mitsorge für seine Entwicklung zu fördern“, sicher erreichen werden.

E. Iserloh, Trier

Gregor von Nazianz: Die fünf theologischen Reden. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar (Testimonia, Band III), hg. von Josph Barbel. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1963, 301 S. Lw. 36,— DM.

Die fünf theologischen Reden — im Jahre 380 zu Konstantinopel gehalten — haben Gregor von Nazianz den Ehrentitel „der Theologe“ eingebracht. Ihre Herausgabe in der Reihe „Testimonia“ des Patmos-Verlages schafft für die Erforschung der Vätertheologie eine wertvolle Voraussetzung, nicht zuletzt deshalb, weil hier erstmals eine deutsche Übersetzung der theologischen Reden vorgelegt wird. Der Ausgabe ist eine gründliche Einleitung vorausgeschickt, die uns zunächst den Lebensgang dieses feinnervigen Mannes schildert, der in einer Krisenzeit des Glaubens auf den Bischofsstuhl von Konstantinopel berufen wurde. Daran schließen sich sachkundige Ausführungen über das literarische Werk des Gregor von Nazianz, in denen neben inhaltlichen Fragen auch die formale Eigenart angesprochen wird. Den Hauptteil bildet der Text der theologischen Reden, wobei dem Originaltext die deutsche Übertragung gegenübergestellt ist. Für ersteren diene, abgesehen von geringfügigen Änderungen, die in einem knappen Apparat vermerkt sind, die Migne-Fassung als Grundlage; letztere gibt in einer treffenden und gut lesbaren Form den Gehalt wieder. Der begleitende Kommentar erläutert auftauchende theologische Probleme; er stellt aber auch die Verbindung her zu zeitgenössischen Denkweisen. Ausführliche Exkurse zu Einzelfragen, z. B. zur Eikon-Vorstellung oder zum Apollinarismus erleichtern die Einordnung Gregors in die philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit. Dem Benutzer dieser Ausgabe werden schließlich auch die verschiedenen Indices eine willkommene Hilfe bieten.

Die Bereitstellung von altchristlichen Texten in dieser Art und Weise ist über das primäre Anliegen hinaus eine Hinführung zur Gestalt und zum Wirken eines Kirchenvaters überhaupt. Wer diese Ausgabe zur Hand nimmt, wird hineingezogen in die theologische Diskussion, in der Gregor von Nazianz selbst stand; in dieser Inanspruchnahme liegt der große Vorzug des Werkes. Die Reihe der Testimonia wird freilich auch nur eine Auswahl von Vätertexten bieten können; gerade ihre Vorbildlichkeit läßt aber den Wunsch laut werden nach einer großen zweisprachigen Väterausgabe, wie sie eben im französischen Sprachbereich im Wachsen begriffen ist.

P. Stockmeier, Trier

**Texte der Kirchenväter.** Eine Auswahl nach Themen geordnet, Zweiter Band. Zusammengestellt und herausgegeben von Alfons Hellmann unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Heinrich Kraft. — München: Kösel-Verlag 1963, 592 S. Lw. 25,— DM.

Dem neuerwachten Interesse an der Theologie der frühen Kirche kommt diese Auswahl von Texten der Kirchenväter entgegen, die in insgesamt fünf Bänden eine Fülle von Zeugnissen ordnet und erschließt. Der vorliegende Band enthält die wichtigsten Aussagen der Väter zu folgenden Themen: Von der Gnade; von Christus, und von der Heiligung; hier sind aber zahlreiche andere Komplexe, wie Kreuz, Glaube oder Maria subsumiert. So entsteht eine äußerst reichhaltige Sammlung von Aussagen, die eine art patristischer Summe bildet, ein theologisches Konzentrat aus den voluminösen Väterausgaben. Zu Worte kommen dabei die Vertreter der Westkirche ebenso wie die aus dem Osten; die sprachliche Übersetzung lehnt sich größtenteils an die bekannte Kösel-Ausgabe an, wobei einzelne Unebenheiten glücklich verbessert sind. Diese Auswahl von Vätertexten verdient volle Anerkennung. Vor allem bietet sie demjenigen, der sich rasch über ein Thema orientieren will, reiches Material; die kirchliche Verkündigung wird daraus ohne Zweifel Befruchtung erfahren. Die wissenschaftliche Forschung hingegen sieht sich nach wie vor zurückverwiesen auf die alte Gesamtausgabe.

P. Stockmeier, Trier

**Vericel, Maurice:** Cyrill von Jerusalem. Die Kirchenväter — ihr Leben und Zeugnis, Band 3. — Stuttgart: Schwabenverlag 1963. 119 S. Ppb. 7,50 DM.

Nach Klemens von Rom und Ignatius von Antiochien liegt mit Cyrill von Jerusalem das dritte Bändchen aus der neuen Kirchenväter-Reihe des Schwabenverlags vor. Als Übersetzung aus dem Französischen will diese weniger der Forschung dienen als der Vermittlung altchristlichen Glaubenszeugnisses an weitere Kreise. In einer ausführlichen Einleitung schildert der Herausgeber zunächst das Zeitalter Cyrills, das ja zusammenfällt mit der Entfaltung der Reichskirche. Die wachsende Macht des Herrschers prägt weithin auch den Lebensgang dieses Bischofs von Jerusalem, der in den arianischen Wirren nicht immer die ausgeprägte Klarheit seines Zeitgenossen Athanasius wahrte. Der Darstellung seines Lebens ist eine gewisse Lebendigkeit nicht abzuspüren, doch wünscht man trotz der vereinfachenden Tendenz die Berücksichtigung moderner Forschungsergebnisse (z. B. hinsichtlich der Gestalt Konstantins) und historische Sauberkeit (z. B. in Anbetracht der Daten). Über die Auswahl der Texte läßt sich natürlich diskutieren; doch scheint die Wiedergabe einiger vollständiger Katechesen einen treffenderen Eindruck zu vermitteln, und zwar auch über Art und Weise frühchristlicher Unterweisung, als eine Textsammlung nach systematischen Gesichtspunkten. So begrüßenswert das Unternehmen ist, die Laien in ihrer Gesamtheit mit den Klassikern des Glaubens vertraut zu machen, man sollte darob nicht auf eine angemessene Sorgfalt verzichten.

P. Stockmeier, Trier

**Müller, Iso:** Die churrätische Wallfahrt im Mittelalter. Ein Überblick. Basel: Krebs Verlagsbuchh. 1964. (Schriften der Schweizerischen Gesellsch. f. Volkskunde, Bd. 43) VIII, 112 S., 12 Bildt., kart. 12,20 Sfr.

Der Überblick des bekannten Dissentiser Kirchenhistorikers gilt den Wallfahrtsorten des alten Bistums Chur; in Chur selbst war das Grab des hl. Lucius Ziel der Wallfahrt (ein kleines Luciusheiligtum stand auch an dem Ort seines Martyriums auf der Luziensteig), in Remis das Grab des hl. Florinus (dessen Verehrung 949 auch nach Koblenz verpflanzt wurde), von dem wichtige Reliquien auch in Chur selbst verehrt wurden, in Cassacia das Grab des hl. Gaudentius mit einem bescheidenden Kultkreis, in Disentis schließlich die vielbesuchten Gräber der heiligen Placidus und Sigisbert. Schon im Jahre 823 wurden die Gebeine der fünf Heiligen von Graf Roderich geraubt, mußten aber dem Bistum wieder zurückgegeben werden. In der näheren Umgebung waren um 1000 schon St. Proklus in Naturns, St. Eusebius auf dem Viktorsberg im Drusgau und St. Felix und Regula in Zürich Ziel rätischer Pilger. Die rätische Fernwallfahrt führte im Hochmittelalter wie überall auch nach Rom, Jerusalem und Compostella. Im Spätmittelalter kamen im engeren Gebiet die Wallfahrten zur Bluthostie von Müstair um 1300 (ein Hinweis auf die grundlegenden Untersuchungen von Wolfg. Brückner, Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn, Aschaffenburg 1958 bes. S. 27–47 wäre hier am Platz gewesen), nach Maria-Einsiedeln, zu ULF von den drei Brunnen in Trafoi im Vintschgau, zu St. Moritz im Engadin und St. Viktor in Tomuls hinzu. Im 16. Jh. entstanden erst die Wallfahrten zur Madonna von Tirana, zur Valentinuskapelle in Panix und zur Madonna von Zittel, dem höchstgelegenen Wallfahrtsort Europas — dies trotz des scharfen Kampfes der Neugläubigen gegen das Wallfahren, dem die alten Kultstätten in Remüs und Cassacia zum Opfer fielen. Volkskundlich bedeutsam ist der Hinweis auf die Verwendung des aus der über dem Grabe des hl. Florin in Remüs hängenden Flasche an die Pilger gegebenen Weines (S. 22 f.); auf das Motivbild der Tierwallfahrt in der Proklus-Kapelle von Naturns (S. 41 f.); vor allem aber auf die Taufe

totgeborener Kinder, die auf den Altar der Madonna die Tirano gelegt ein Lebenszeichen von sich gaben, die Taufe erhielten, aber dann starben (S. 75 f.). — Wie vielerorts werden auch im Bistum Chur im 11./12. Jh. und um die Wende des 15./16. Jh. (vgl. Helliger Rock in Trier) die Reliquien der Heiligen erneut „erhoben“ oder „gefunden“; eine Frage ist damit angeschnitten, die einer eingehenden Untersuchung wert wäre.

A. Ph. Brück, Mainz

#### VERSCHIEDENES

*Neotestamentica et patristica.* Eine Freundesgabe, Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht. — Leiden: Brill 1962. XIX, 330 S. (Novum testamentum. Suppl. Vol. 6.) Lw. o. Pr.

O. Cullmann, „Grenzgänger“ aus Neigung und Verantwortungsbewußtsein, wie seine Tätigkeit als Beobachter auf dem II. Vatikanischen Konzil wieder beweist, erhielt zu seinem 60. Geburtstag (25. 2. 1962) eine umfangreiche Festschrift, an der auch — wie könnte es anders sein — fünf katholische Theologen mitgearbeitet haben (Benoit, Braun, Spicq, Lyonnet, Daniélou). Entsprechend den beiden großen Forschungsgebieten Cullmanns enthält die Festschrift neutestamentliche und patristische Studien.

Die beiden ersten Beiträge von A. N. Wilder und W. D. Davies setzen sich kritisch mit den Anschauungen H. Riesenfelds und seines Schülers B. Gerhardssons über die Entstehung der evangelischen Tradition auseinander. — E. Schweizer untersucht den Wortschatz in den Redaktionsstücken des Markusevangeliums und kommt dabei zu bemerkenswerten Ergebnissen über die Theologie desselben; hier ist ein methodischer Weg beschritten, der Nachahmung verdient. — H. Riesenfeld erkennt in dem Motiv vom Schätzesammeln und Sorgen ein Thema urchristlicher Paränese. — J. Jeremias beschäftigt sich mit der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,36–43) und erkennt in ihr ein Werk des Evangelisten, der dabei aber auf das literarische Genus des „Deutungskatalogs“ zurückgreifen konnte. — J. Hering behandelt zwei exegetische Probleme in der Perikope: Jesus in Gethsemane (Mk 14,32–42; Mt 26,36–46; Lk 22,40–46). — W. Eltester versteht Mt 26,50 (hetaire, eph' ho parei) in kritischer Auseinandersetzung mit Fr. Rehkopf (ZNW 52, 1961, 109–115) nicht als Frage („Wozu bist du gekommen?“), sondern als eine elliptische Aufforderung: Wozu du gekommen bist, sc. das tuel, und zeigt, daß er mit dieser Auffassung nicht allein dasteht. — P. Benoit untersucht eingehend die verschiedenen Berichte der Evangelien über die Verspottung Jesu während seines Prozesses (Mk 14,65 par.). — K. G. Kuhn betrachtet in seinem auch im Rundfunk gesprochenen und als Gastvorlesung in Trier vorgetragenen Beitrag das Johannesevangelium im Licht der Qumrantexte, besonders den hier wie dort begegnenden Dualismus, der eine ähnliche Struktur aufweist, so daß ein Rückgriff auf den gnostischen zur Erklärung des johanneischen Dualismus nicht mehr nötig ist. — Daß die johanneische Theologie ihr Hauptwurzeln im Alten Testament hat, wird immer mehr erkannt, so auch in dem Beitrag von F.-M. Braun: Saint Jean, la Sagesse et l'Histoire; gerade die jüdische Weisheitslehre steht stark im Hintergrund der Joh. Theologie. — Der bekannte englische Exeget C. H. Dodd untersucht die Prophetie des Hohenpriesters Kaiphas nach Joh 11,47–53 traditionsgeschichtlich: sie stamme aus einem frühen judenchristlichen Kreis, wie ihre Thematik noch erkennen lasse; Johannes habe sie leicht überarbeitet. — J. A. T. Robinson faßt wieder einmal die Bedeutung der Fußwaschung nach Joh ins Auge; er sieht in ihr „ein Angebot“ an die Apostel zur Solidarität mit Christus, der in den Tod geht (unter Verweis auf Mk 10,38). — Nach Ph. H. Menoud hat die Zeitangabe „vierzig Tage hindurch“ in Apg 1,3 nicht chronologische, sondern theologische Bedeutung: „Elle est destinée à garantir à l'avance l'autorité du témoignage apostolique et non pas à fixer la date de l'ascension de Jésus“; Lukas wolle damit die Apostel „als gebührend instruiert“ hinstellen. — St. Lyonnet geht dem Sinn von Röm 7,7 („Du sollst nicht begehren“) nach und bietet dazu viel Material aus dem Alten Testament und Spätjudentum; der Befehl Gottes „du sollst nicht begehren“ bezieht sich nicht etwa auf das sexuelle Gebiet, sondern auf den Bericht über die Sünde der Stammeltern (Begehren nach der verbotenen Baumfrucht) und ist somit „Typ“ für alle anderen Verbote und Gebote Gottes. — M. Black schlägt für Röm 8,28 („Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alles zum besten gereicht“, während manche alte Textzeugen so lesen: „Wir wissen, daß Gott in allem zum Guten wirkt bei denen, die Gott lieben“) auf Grund paläographischer Überlegungen vor, zu lesen: „Wir wissen, daß bei denen, die Gott lieben, das Pneuma in allen Dingen zum Guten wirkt“. — E. Dinkler untersucht die Taufterminologie in 2 Kor 1,21 f., vor allem die Begriffe *baptoun*, *chriein* (nach D. = Bezeichnung der Übergießungstaufer) und *sphragizein* (nach D. möglicherweise ein Ausdruck für einen Signierungsritus). — G. Bornkamm betrachtet den Philipperbrief als Sammlung von paulinischen Kurzbriefen. — B. Reicke, Cullmanns Fachkollege in Basel,

sieht im Anschluß an Phil 2,1–11 im helfenden „Dienst“ der Gläubigen untereinander eine besondere Möglichkeit, die konfessionellen Gegensätze zu überbrücken. — W. G. KümmeI tritt für die paulinische Herkunft („zweifelloso der älteste der uns erhaltenen Paulusbriefe“) und ursprüngliche Einheit des 1. Thess.-Briefes ein und zeigt dabei, „daß Paulus sein Evangelium vom gottgewirkten Endheil durch Christus nicht notwendigerweise in der jüdischen Terminologie der Rechtfertigungslehre ausdrücken mußte... und vielleicht... erst in der Abwehr jüdalstischer Propaganda in diese Sprache gekleidet hat“. — C. Spieq zeigt schließlich in seinem Beitrag, daß die ntl. Ethik eine christliche Ethik und eine Ethik der Liebe ist; gegenüber der immer noch starken Orientierung unserer Ethik an philosophischen Überlieferungen zeigt Sp. die ganz andere Struktur der ntl. Ethik, besonders was ihre Grundlagen angeht.

Es folgen noch patristische Beiträge von G. Quispel (Das Thomasevangelium und das Alte Testament), J. Munck (Die Tradition über das Matthäusevangelium bei Papias), N. A. Dahl (The particularity of the Pauline Epistles as a problem in the Ancient Church), C. W. Dugmore (Lord's Day and Easter), J. Daniélou (Figure et événement chez Méliion de Sardes), W. C. van Unnick (Der Ausdruck „In den letzten Zeiten“ bei Irenäus), W. Seston (Tertullien et les origines de la citoyenneté romaine de S. Paul), H. Chadwick (Pope Damasus and the peculiar claim of Rome to St. Peter and St. Paul), J. N. Bakhuizen van den Brink (Versöhnung, Augustin, De Trinitate XIII, X, 13 — XX, 26).

Wir hoffen, daß der Leser dieser Kurzrezension der Festschrift zu Ehren Cullmans wenigstens einen kleinen Eindruck von ihrem reichen Inhalt erhält.

F. Mußner, Trier

Trefzer, Friedrich: Für die Kranken. — München: Verl. Ars sacra (1962). 187 S. Kunstldr. 8,50 DM.

Der Verfasser schreibt in seinem Vorwort: „Das Büchlein ist auf dem Krankenbett entstanden. Es soll ein Licht in der Seele des Geprüften anzünden und ihn in den Stunden des Zweifels, der Verlassenheit und Unruhe mit sich selbst näher zu Gott hinführen, daß er dort Kraft und Trost finde.“ — Ein erster größerer Abschnitt bringt Gebete, welche die verschiedensten inneren Situationen eines Kranken aufgreifen und sie im gläubig-vertrauenden Zwiegespräch mit Gott auszutragen suchen. Es folgen Lesungen aus den Evangelien. In ihnen erscheint immer wieder der Herr in seiner Begegnung mit den Kranken, in seiner heilenden Kraft und in seinem tröstenden und wegweisenden Wort. Es sind meist kurze Abschnitte, die zum Nachdenken anregen wollen. Dann kommen Worte zur Besinnung, Schriftworte und Worte christlicher Denker. Es schließen sich an solche Abschnitte aus den Psalmen, die in die Situation des Kranken hineinsprechen. Den Abschluß bilden „Gedanken für den guten Tag“. Sie sprechen vom Sinn des Lebens und des Leidens. — Das Büchlein führt in eine Atmosphäre, die von Glaube und Gottvertrauen erfüllt ist und von den Haltungen, die zu einer christlichen Bewältigung des Leidens helfen. Es dient so wahrhaft dem Ziel, das der Verfasser sich in den oben angeführten Worten gesetzt hat.

K. Zander, Trier

Walter, Eugen: Selig, die im Herrn sterben. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1962) 103 S. — Neubearbeitung von Walter: Die Herrlichkeit des christlichen Sterbens. Kart. 5,40 DM.

Genau 25 Jahre vor Erscheinen dieses Buches hat Pfarrer Walter in seiner Sakramentenreihe schon einmal das Thema des christlichen Sterbens behandelt. Zu der Neufassung des Werkes haben ihn angeregt die historischen Forschungen zweier niederländischer Autoren: Thierry Maertens und Louis Heuschen, in deutscher Übersetzung 1959 erschienen unter dem Titel „Die Sterbeliturgie der katholischen Kirche“. Das Thema besitzt in unseren Tagen wohl vermehrte Aktualität angesichts der Tatsache, die das Einleitungskapitel hervorhebt, daß heute durch „das Komplott der Täuschung, das dem Sterbenden seine Lage verheimlicht“ und durch „Medikamente, die die geistigen Fähigkeiten herabsetzen“, oft zwar „kein jäher, aber unversehener Tod“ eintritt. Demgegenüber will der Verfasser den Sinn des christlichen Sterbens erschließen. Er läßt Erfahrung und Offenbarung sprechen, um Licht in das Dunkel des Todes zu gewinnen und um die einmalige Chance aufzuhehlen, die im Sterben des Menschen liegt. — Ein zweiter Teil behandelt sodann die liturgische Feier des Sterbens. Sie ist erfüllt von der Vorstellung eines Weges, des Weges an einer kritischen Stelle. Sie knüpft an den Augenblick an, in dem der Mensch sich anschickt, hinüberzugehen, an die Phasen des Loslassens, an den Akt des Eingangs in die himmlische Gemeinschaft. Sie will helfen, die Erfahrung des Sterbens mit dem Inhalt des Glaubens in Übereinstimmung zu bringen. — Der dritte Teil zeigt, wie im Leben schon gläubige Vorbereitung auf den Tod geschehen kann durch den rechten Gebrauch der Krankheit, des Alters und der Ver-

luste und Enttäuschungen. Er mündet in die Behandlung des Sakramentes der Krankensalbung in seinem doppelten Aspekt als Sakrament der Heilung und der Verklärung. — Das Buch, das soviel Tröstliches über die bittere Notwendigkeit des Sterbens sagt, enthält auch viele Anregungen, die für die Neugestaltung und Belebung der Sterbeliturgie fruchtbar werden könnten.

K. Zander, Trier

Kardinal Sallé: Schriften zum geistlichen Leben. — Würzburg: Arena-Verl. 1963 245 S. Lw. 15,80 DM.

Kardinal Jules-Géraud Sallé starb am 3. November 1956. Er war von 1929 an Erzbischof von Toulouse. Sein mannhaftes Eintreten für Gerechtigkeit während des Krieges und nach dem Kriege ebenso wie seine Hirtenbriefe über soziale Fragen haben ihn über die Grenzen Frankreichs hinaus bekannt gemacht. In dem vorliegenden Buch sind geistliche Schriften des Kardinals gesammelt: Geistliche Vorträge, Briefe an den Karmel von Saint-Flour, Briefe an einen Priester, Schriften zu verschiedenen Anlässen und ein achtjähriger Exerzitienkurs für tätige Ordensfrauen. Es spricht aus ihnen ein Geistesmann, ein vom Geistlichen, von der Begegnung mit Gott her geprägter Mensch, der darum auch aus seiner Gotteserfahrung heraus Stellung zu nehmen vermag. Die Gedanken des Kardinals sind fast schlicht zu nennen, aber sie sind von einem großen Ernst erfüllt, der jedoch freundlich wirkt und froh macht; sie haben das Wesentliche vor Augen und wollen zu ihm hinführen, sie stellen Forderungen, hohe Forderungen, aber Güte, Klugheit und Kenntnis des menschlichen Herzens bewahren ihn vor irgendwelchen Übertreibungen. Die Frömmigkeit, die aus seinen Worten spricht, ist echt und gesund. Das Buch bietet so mannigfache Anregung zu betrachtendem Gebet.

K. Zander, Trier

Bours, Johannes: Das Jesusgebet. Eine Hinführung. — (Emmerich: van Beek 1962) 40 S. o. Pr.

Das Jesusgebet, das sich in seinen Anfängen bis ins 4. Jahrhundert zurückverfolgen läßt, ist besonders in der Ostkirche bis heute lebendig geblieben. Es besteht in seinem Kern in der rhythmischen Wiederholung des Namens Jesu. Schon früh wurde es mit körperlichen Meditationsübungen verbunden. Der Verfasser übersieht nicht das Fremdartige dieser Gebetsübung für den westlichen Menschen, sie könne darum auch der geduldgigen Einübung und geistlicher Beratung nicht entbehren. Er meint aber, daß diese einfache Gebetsweise dem heutigen Menschen sehr entgegenkomme, ihm Hinführung zum Herzensgebet gegen die „Verkopfung“ sein könne. Der Gefahr des Mystizismus oder Quietismus sucht er in seiner Anleitung zum Beten des Jesusgebets zu begegnen, indem er 24 Vorschläge bietet, die Richtungen angeben, denen die Aufmerksamkeit sich im Gebete zuwenden kann, die den Raum bilden sollen, in dem das Beten verweilt, die den Herrn vor Augen stellen, zu dem hin sein Name „Jesus“ gesagt wird. — Das Ganze eine kleine, aber beachtenswerte Schrift.

K. Zander, Trier

Bereths, Gustav: Die Musikpflege am kurtrierischen Hofe zu Koblenz-Ehrenbreitstein. Nr. 5 der „Beiträge zur mittelhessischen Musikgeschichte“, hrsg. v. d. „Arbeitsgemeinschaft für mittelhessische Musikgeschichte“, 320 S. mit Abbildungen und Faksimiles. — Mainz: B. Schott's Söhne 1964. kart. 16,— DM.

Es war schon lange echtes Anliegen interessierter Kreise, auf Grund wissenschaftlicher Forschung einmal Genaueres über die Musikpflege am kurtrierischen Hofe zu erfahren. In der vorliegenden Arbeit des Trierer Studienrates und Schulmusiklers G. Bereths ist diesem Anliegen in hervorragender Weise entsprochen worden. Von den geschichtlichen Gegebenheiten des 17. und 18. Jahrhunderts ausgehend, stellt der Verf. fest, daß die Erstellung einer eigenen Hofmusik zu den Erfordernissen damaliger fürstlicher Repräsentanz gehörte. Nicht nur die großen Höfe zu Wien, Paris, Mannheim oder Dresden besaßen Vokal- und Instrumentalkapellen, sondern auch die Fürstenhöfe der deutschen Kleinstaaten. Unter den rheinischen Kleinstaaten des Absolutismus waren die bedeutendsten die drei geistlichen Fürstentümer Mainz, Köln und Trier. Das höfische Musikleben aber manifestierte zugleich zum großen Teil die gesamte Musikgeschichte und damit auch die Gestalt der Kirchenmusik jener Zeit. — Nachdem bereits im Jahre 1937 ein Buch über die Musikpflege am Hof der Mainzer Kurfürsten im 17. und 18. Jh. (von K. Schweikert) erschienen war, hat somit nunmehr auch die Musikpflege am kurtrierischen Hof, den Zeitraum von 1652–1794 umfassend, ihre Darstellung gefunden. Die Aufgabe, der sich G. Bereths dabei unterzogen hatte, war nicht leicht, da zum Teil das Quellenmaterial spärlich und dazu weitverstreut war und seine Auswertung geduldige Kleinarbeit erforderte. Der Verf. bringt nach kurzer geschichtlicher Einleitung vollständige Verzeichnisse und kurze Lebensbeschreibungen der Hofmusiker, Hoforganisten, Hoforgelbauer und Hoftrompeter, entwirft ein genaues Bild vom Aufbau der Hofkapelle, schildert die



eigentliche Hofmusik, die sich aufgliedert in Kirchenmusik, Oratorien und Kantaten, Konzerte, Kammermusik, festliche Gelegenheitsmusik sowie Opern, und rundet die Arbeit ab mit einem Kapitel über die Beziehungen des kurtrierischen Hofes zu auswärtigen Musikern und Komponisten. Bei aller Wissenschaftlichkeit, die durch breit angelegten Literaturnachweis, sorgfältigstes Quellenstudium, Anhang und detailliertes Namensverzeichnis gegeben ist, hat Bereths es verstanden, sein Buch flüssig und angenehm lesbar zu gestalten. Ein weiterer Vorzug des Buches besteht darin, daß es über den Rahmen einer Lokal- und Landesgeschichte hinausweisend einmal viele Musikerpersönlichkeiten wieder lebendig werden läßt, die seit 200 Jahren nicht mehr oder höchstens durch Eitners Musiklexikon dem Namen nach bekannt waren, zum andern aber deutlich macht, daß viele Trierer Musiker infolge häufigen Engagementswechsels das Musikgeschehen an anderen Höfen günstig beeinflussten und so über Kurtriers Grenzen hinaus bedeutungsvoll wurden.

So ist die Berethssche Arbeit nicht nur für den allgemein gebildeten Leser ein wertvolles Buch, sondern vor allem für den Erforscher westdeutscher Musikgeschichte überhaupt, und zum nicht geringen Teil auch der Geschichte westdeutscher Kirchenmusik, ein geradezu unentbehrliches Hilfsmittel.

P. Schuh, Trier

O'Brien, John A.: 100 Fragen über den katholischen Glauben. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1963. 372 S. Lw. 18,50 DM.

In der vorliegenden Apologie — nicht Apogetik — werden griffige Antworten auf Fragen über den katholischen Glauben vorgelegt. Die Auswahl stützt sich auf planmäßige Umfragen und reiche Erfahrung und bietet deshalb Gewähr dafür, daß ein echtes Bedürfnis vorliegt. Bei einer Apologie dieser Art sind Vereinfachungen unvermeidlich und deren Argumentation ist deshalb nicht bloß logisch, was in vielen Schlußfolgerungen geschieht, sondern bedient sich auch des *argumentum ad hominem*. Letzteres ist wohl deutlich bei der Frage 36 der Fall: „Warum wird die Messe lateinisch gebetet?“. Nach der Schilderung bekannter Gründe und Tatsachen, die manchesmal für, aber auch wieder gegen die Landessprache zu sprechen scheinen, mag optisch der Eindruck entstehen, daß wenigstens für den grundsätzlichen Gebrauch des Latein plädiert wird, wenn auch dann am Schluß von der Kirche als „günstiger und fürsorglicher Mutter“ gesprochen wird, „die hier bereits großzügige Zugeständnisse gemacht hat“. Falls der Leser von dem „Sonderdruck aus dem Jahrbüchlein der Marianischen Männerkongregation Regensburg“ Regensburg 1960 weiß, daß erst 1897 das Verbot der Übersetzung des Meßtextes im Index gestrichen wurde, wird er daran erinnert. — Mit Recht lautet schon die 2. Frage: „Warum sind die Katholiken so sicher, daß ihre Kirche die eine und wahre ist?“. Interessanterweise könnte auch ein griechisch-orthodoxer Christ die Antwort mehr oder weniger akzeptieren, wenn nicht kurz durch Zitierung von Mt 16,18 vom „Felsen“ die Rede wäre, — Um noch die Frage 55 aufzugreifen: „Warum gibt es bei den Katholiken so viele Zeremonien?“. Es wird mit Recht die grundsätzliche Notwendigkeit von Zeremonien als eines religiösen Ausdrucksmittels vorgetragen. Das Bedenken dagegen wird sich im allgemeinen indes nur auf eine Häufung richten, der man nur durch formale *attentio externa* entsprechen kann, was religiös-psychologisch nicht ganz befriedigt. — Viele Fragen beziehen sich auf wichtige, nicht kontroverse Dinge historischer, dogmatischer und besonders moraltheologischer Art und sind deshalb eine wirkliche Hilfe.

Die Schrift ist auch an Nichtkatholiken gerichtet. Dieser notwendige Dienst wird vielleicht am besten indirekt über den katholischen Leser und dessen Gespräch mit dem Nichtkatholiken gehen; denn letzterer hat weithin eine andere Sprachregelung, könnte, auf sich gestellt, die sichere und oft sehr glatte, schlußfolgernde Argumentationsweise als ein „Andemonstrieren“ religiöser Wahrheiten empfinden und die große Sicherheit in der Darbietung der Antworten auf falsches Sicherheitsbewußtsein zurückführen. Dann würde aber die Leistung des Vf. nicht die gewünschte Frucht tragen.

F. Rotter, Mainz

Troisfontaines, Roger SJ: Ich sterbe nicht... — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag. 262 S. Lw. 19,80 DM.

Angeregt von gegenwärtiger philosophischer Anthropologie und Kosmologie haben namhafte Theologen gewichtige neue Aussagen zur Theologie des Todes gemacht. Sie betonen insbesondere die Bedeutung des Todes als einer personalen und im Glauben gesetzten Tat und erlauben das Verständnis des Todes als Vereinglichung des Menschen, weil eine evolutiv-inkarnatorische Theologie dies als wesentlichen Aspekt am Phänomen und Mysterium „Tod“ aufleuchten läßt. In die Glaubensverkündigung und das Glaubensbewußtsein sind solche Gedanken noch kaum eingegangen.

Diesem Mangel möchte das vorliegende Buch offensichtlich abhelfen. Sein Vf. — namhafter belgischer Marcel-Interpret — weist darin zunächst das Phänomen und Problem

des Todes auf und bemüht sich dann um einen philosophischen Erweis der personalen Unsterblichkeit. Schließlich beantwortet er die Frage nach der Ursache und dem Sinn des Todes; dabei zeigt er vor allem, daß menschliches Sterben in Tod und Auferstehung Christi seine tiefste und befreiende Deutung erfährt und daraufhin (auch) hoffend vollziehbar ist.

T.s Buch legt seine Gedanken lose und in kleinen Abschnitten vor, die sichtlich Stoff für einzelne Meditationen sein möchten. Seine Sätze sind präzise und knapp. Sie verraten, daß ihr Vf. in vielen Wissenschaften daheim ist (vgl. 77 f.; 122 f.). Die Übersetzung ist wohlgelesen. Auch sonst ist das Werk sorgsam betreut worden (vgl. die Angaben dt. Übersetzungen frz. zitierter Bücher: 257—262).

Der Vf. verlangt seinen Lesern aber viel ab, nicht zuletzt Vertrautheit mit der scholastischen Begrifflichkeit. Man hätte seinem Werk im ganzen eine größere Schriftnähe gewünscht (wie etwa 143). Mindestens der deutschsprachige Leser wird bedauern, daß die Aussagen von K. Rahner und L. Börs zur Theologie des Todes (noch) nicht in das Buch einbezogen sind. Seine Überlegungen zur Ur- und Erbsünde (182—191) hätte T. stärker von der neueren Exegese und von den Thesen Schoonenbergs, Dubarlés und Stoekles befruchten lassen sollen. Die Zitationsweise wissenschaftlicher Zeitschriften ist uneinheitlich (vgl. NRTh: 259; 261). W. Nastalczyk, Mainz

#### PASTORALTHEOLOGIE — SOZIOLOGIE

Schmidt, Kurt: Kardinal Pietro Gasparri Einfluß auf die Spruchpraxis der Sacra Romana Rota in Ehesachen (Freiburger Theologische Studien. Unter Mitwirkung der Professoren der Theologischen Fakultät herausgegeben von DD. Dr. Johannes Vincke, Professor der Theologie zu Freiburg im Breisgau, 81. Heft). — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1963. 124 S. Kart. 12,— DM.

Schmidts Arbeit ist eine von Bernhard Panzram angeregte, von diesem und Ulrich Mosiek betreute Freiburger Dissertation. Unter den probati auctores, die in den Entscheidungen der S. R. Rota zitiert werden, nimmt Kardinal Gasparri einen besonderen Rang ein. Die vorliegende Untersuchung zeigt in sorgfältigen Analysen, in welchen Fragen des Eherechts Gasparri die Rechtsprechung der Rota beeinflusst hat. Gasparri wird in den Entscheidungen der Rota sehr häufig zu allen wesentlichen Fragen des Eherechts angeführt. In vielen Fällen steht er für die *sententia communis*. In bestimmten Kontroversen macht die Rota sich seine Auffassung zu eigen. Selten einmal weicht sie von ihm ab. Die Gründe für das Ansehen, das Gasparri bei der Rota genießt, sind die Vorzüge seines Handbuchs zum Eherecht, seine eigene kuriale Tätigkeit, seine entscheidende Mitarbeit bei der Kodifikation und die Anführung einer Fülle von Autoren im Werke Gasparris, vor allem des in Rom in hohem Ansehen stehenden Sanchez.

Die Rota folgt Gasparri in der sehr umstrittenen Frage der Impotenz und in der Bestimmung der *copula perfecta*. Sie teilt seine Haltung hinsichtlich der Ehefähigkeit der *muller oclusa* und der *muller excisa*. Schmidt wahrt sich freilich auch gegenüber Gasparri die Freiheit der Kritik. Er weist mit Recht auf die ungleichen Forderungen hin, welche die von Gasparri vorgetragene und von der Rota übernommene Theorie hinsichtlich der Impotenz an Mann und Frau stellt. Der Verfasser bietet eine ansprechende eigene Lösung, die der Auffassung von Trieb nahekommt (S. 35). Nach ihr könnten die *muller oclusa* und die *muller excisa* nicht mehr als ehedfähig angesehen werden.

Im Verständnis des Hindernisses des Verbrechens weicht die Rota in zwei Punkten von Gasparri ab, und zwar sind dies Punkte, wo Gasparri eine singuläre Meinung vertritt und sich nicht auf seine sonstigen Gewährsmänner (vor allem Sanchez, D'Annibale und Schmalzgrueber) stützt. Auch hinsichtlich der für die Eheschließung erforderlichen Erkenntnis führt die Rota die Darlegungen Gasparris häufig an. In der Frage der Unterscheidung zwischen Nichtverpflichtungswillen und Nichterfüllungswillen ist Gasparri, selbst Hüter der Tradition, auch der berufene Zeuge für die von der Rota vertretene traditionelle Auffassung. Ebenso hat sich die Rota die Beweisregeln Gasparris für geheimen Vorbehalt und für den Unterschied zwischen Nichtverpflichtungs- und Nichterfüllungswillen zu eigen gemacht. Bei der bedingten Eheschließung beruft sich die Rota zu fast allen einschlägigen Fragen auf Gasparri. Sein wesentlicher Einfluß ist auch in der Lehre vom Irrtum zu beobachten. Ebenso werden seine Ausführungen über Furcht und Zwang von der Rota in zahlreichen Entscheidungen angeführt.

Im ganzen ist die Arbeit eine klare, saubere, durchsichtige Untersuchung, die für die kanonistische Wissenschaft und die Spruchpraxis der kirchlichen Gerichte eine echte Förderung bedeutet.

G. May, Mainz

Hang, Thaddäus: Grundzüge des chinesischen Volkscharakters. — Würzburg: Echter-Verlag 1964. 160 S., 5 Bildtafeln. Kart. 15,80 DM.

Dem Schlagwort „Die Welt ist kleiner geworden“ muß sich die heutige Theologie in vielem

konsequenter als früher stellen. Sie fragt nicht nur nach Anknüpfungspunkten zur Vertiefung der christlichen Botschaft innerhalb der Kirche, sondern blickt behutsam und zugleich bewußt nach „draußen“, um dort Ansatzpunkte und Parallelen zu entdecken.

In dieser Hinsicht ist auch das vorliegende Werk vom Blickpunkt des Religiösen her zu begrüßen. Es übernimmt in einer „Typisierung“ (S. 116) die schwierige Aufgabe, die verschiedenen Schichten des chinesischen Volkscharakters zu durchleuchten.

Nach einem Aufriß des Ursprungs und der Geschichte dieses Volkes versucht Verf. ein Bild von dessen Charakter zu entwerfen. Als treffliche Kennzeichnung der chinesischen Denkart zitiert er (S. 43): „Die chinesischen Philosophen sind eben keine Systematiker. Sie fassen vielmehr Einzelercheinungen ins Auge oder etwa eine Reihe verwandter Fragen, die sie miteinander behandeln, aber doch in lockerer, freier Bewegung der Gedanken.“ In gut gestraffter Weise geht die völkerpsychologische Studie anschließend besonders auf die künstlerischen Äußerungen des chinesischen Volkes ein. An Hand typischer Beispiele aus Malerei und Musik wird Spezifisches eruiert und dargestellt. Wie Verf. bereits zu Beginn (S. 7) erklärt, sind die eigenen Beiträge besonders im Kapitel über die Musik zu finden. Daneben wird aber auch der Gehalt der Malerei gut skizziert.

Verständlich von der Materialfülle, aber wegen des Gesamtbildes zu bedauern ist es, daß die doch ebenfalls charakteristische Schlüsse erlaubende Dichtkunst (vgl. S. 43) etwas dürftig behandelt wird. Bei den beiden behandelten Kunstzweigen (Malerei und Musik) hätte man ein etwas ausführlicheres Eingehen auf die religiös geprägten Kunstformen gewünscht (vgl. S. 74; 83 ff.).

In einem instruktiven Anhangskapitel behandelt Verf.: „Die zukünftige kulturelle Gestaltung Chinas und das Christentum.“ Erwägt man die hier gezogenen Folgerungen, kommt man zum Schluß, daß durch die Begegnung, bei behutsamer Adaptation, sowohl für das Christentum als auch die chinesische Kultur — wechselseitig — erfreuliche Impulse ausgehen können.

Unverständlich ist es allerdings, daß Verf. sich selbst hierbei um die kostbare Frucht vertiefter Darstellung gebracht hat: Die Fäden des „religiösen“ Schlußkapitels hätten mehr als es (etwa S. 41) geschehen ist, aus den Darlegungen des Hauptteils hervorzuwachsen sollen, denn: Religion (oder Areligiosität?) ist doch ein geradezu kennzeichnender Zug eines (auch des chinesischen) Volkstums. Diese Lücke empfindet man trotz der (S. 7) gemachten Bemerkung, im Werk „einige Wesenszüge“ zu beleuchten. Man erwartet in dem auf Grund der behandelten Sachgebiete so einführenden Buch zwar keine theologische Abhandlung, aber doch wohl einige (wie auch bei den übrigen Sparten: allgemeine) religionspsychologische Kennzeichnungen (auch im Hauptteil). Dies um so mehr, da Verf. doch im Literaturverzeichnis mehrere Werke nennt, die auf diese Materie eingehen. Daß die Studie durch eine Herleitung der Schlußthesen aus der Analyse (des Hauptteils), im Hinblick auf die gegenwärtige geistige Auseinandersetzung im fernöstlichen Raum, eine vertieftere Aktualität gewonnen hätte, sei nur angedeutet.

H. Reifenberg, Mainz

Scherer, Georg: Absurdes Dasein und Sinnerfahrung. Über die Situation des Menschen in der technischen Welt. — Essen: Driewer-Verl. 1963. 120 S. Kart. 5,80 DM. An einem besonders markanten Zweig der literarischen Nachkriegsproduktion liest der Autor ab, daß der Mensch der Gegenwart das Dasein grundlegend als absurd, sinnlos erfährt (6). In straffer Skizzierung einer christlichen Anthropologie wird der Mensch als das Wesen mit Seins-Verständnis herausgestellt (9). Während er sich mit dem meta-biologischen Geist in die Immanenz der Dinge Einblick verschaffen, diese aber zugleich in meta-physischer Betrachtung überschreiten kann (10), ist das Tier ganz an das Vitale verhaftet (11).

In dieser Distanz zu den Dingen ist erst Einsicht, Entscheidung und damit Kultur möglich (13). Die diese Kultur aber noch übergreifende Frage geht auf das „Wozu überhaupt?“, d. h. die menschliche Frage ist die Sinn-Frage, die Frage auch nach dem Wozu der Freiheit, in der der Mensch sich selbst überlassen ist.

Das Sich-selbst-Finden des Menschen ist das Vordringlichste. Es setzt voraus, daß zunächst die Dinge um ihrer selbst willen, in ihrer preiswürdigen Kostbarkeit gesehen werden (71); denn Mensch ist auf Dialog mit der Umwelt verwiesen (20), mit den Dingen, die in ihrem Geschaffenensein Zeugnis ablegen (23).

Theologisch-metaphysisch betrachtet, können also die Absurditäten nicht ungeschehen machen, daß das Helle, Nicht-Absurde älter ist als das Sinn-widrige (25). Die Einsamkeit des Menschen scheint darin auf, daß er in der technisierten Welt „gewissermaßen immer“ sich „selbst“ (33) begegnet.

Das damit gegebene Schwinden des Dialogs mit der Natur läßt den Menschen taub werden für Gott (39); denn in der Natur sieht der Mensch nur noch „das Gemächtige seiner selbst . . .“ (40).

Die moderne Konsumhaltung, in der Speisen zu „Verzehren“ und Wohnen zu „Eine Einrichtung haben“ wird, erblickt in den Dingen nichts kostbar-Heiliges mehr, das zur Bewunderung Anlaß gäbe (46); sie werden nichtig. Somit vermögen sie auch nicht das Gewissen zu engagieren (58); denn als Nichtigkeiten können sie ja keine echte Verantwortung für sie aufkommen lassen. Dieses Nichts im Angesicht des Menschen lähmt auch jedes Hoffen, jedes diesseitige, erst recht alles Hoffen auf ewiges Leben (61). Der Mensch widersagt dem Sein (67); er ist vom Einfluß dämonisch-zerstörerischer Geister vergiftet, verhärtet, geblendet.

Eine Heilung ist nur dann möglich, wenn das Unverfügbare im Geschöpflichen (71) wieder geachtet wird, indem der Mensch das Staunen vor den Wesenheiten der Dinge wieder lernt (72) und nicht alles als selbstverständlich ansieht (73).

Wenn der Mensch so ins Intimste der Welt blickt (74), das Sein und So-sein der Dinge echt erkennt, erspürt, dann wird er aus seiner Einsamkeit herausgerissen (75), da die Welt dann durchsichtig wird (78). Der Mensch muß in der von der Meditation vorbereiteten Kontemplation die Dinge selbst sein lassen (91), worin erst Liebe zu den Dingen werden kann. Absurdität hat da keinen Ort mehr, wo den Dingen das Zeichen Gottes eingepreßt ist (107); denn dann lohnt sich das Dasein inmitten dieser Dinge, in der Welt.

Kritisch zu vermerken wäre:

a) Mit Recht ist der Verfasser sehr vorsichtig beim Werten der Literatur als Barometer geistiger Verfassung ihrer Zeit. Daß Literaturen das — wenn auch unbewußte — Denken ihrer Epoche widerspiegelnd aufgreifen, ist zwar oft der Fall, aber nicht sehr selten prägen sie umgekehrt erst diesen Mentalitätstyp und oktroyieren ihn sozusagen dem Publikum auf. So kann Literatur eine geistige Schau pro-duzieren oder eine solche vorfinden und sie re-produzieren, rekapitulieren. Bezüglich der von Scherer gemeinten existentialistisch gefärbten Publikationen ist mindestens ernstlich zu fragen, ob nicht gerade diese „littérature engagée“ das „Absurde“ gezüchtet, produziert, es zur Grunderfahrung des Menschen der Gegenwart (S. 6) ge-m-a-c-h-t, forciert hat. Ein gerütteltes Maß von Skepsis ist hier berechtigt.

Sicher hat der geplante Umfang des Buches den Verfasser davon abgehalten, auf den doch schon im Buchtitel auftauchenden Begriff „absurd“ näher einzugehen. Dieser Terminus hätte sich herauskristallisiert aus einer Analyse des „Le Mythe de Sisyphe“ und des „L'Etranger“ von A. Camus. (Auch sollten Namen wie Kafka, Sartre, Malraux, F. Céline wenigstens genannt werden.)

b) Wenn das Gefühl des Absurden vorab daraus abgeleitet wird, daß wir „gewissermaßen immer nur uns selbst...“ (33) begegnen, dann drängt sich doch unvermittelt die Frage auf: Ist es denn nicht der Sinn des im AT gegebenen Kulturauftrags, die Erde, d. h. alles Unter-menschliche untertan zu machen? Muß und soll der Mensch also nicht sich selbst begegnen, nachdem er das Seine den Dingen aufgeprägt, es in sie hineinprojiziert hat? Hat der Autor nicht empfunden, daß hier eine gewisse Spannung herrscht? Es zeigt sich hier erneut, wie problematisch bzw. wie vielschichtig der Begriff Natur ist. Es wäre nahegelegen, den Komplex Natur/Kultur eingehender zu erörtern.

c) Warum soll zugunsten des Begriffs „Konsumhaltung“ der Terminus „Praktischer Materialismus“ über Bord geworfen werden, da doch alle verstehen, was er meint? Dabei ist zuzugeben, daß er, streng an erkenntnistheoretischen Modellen gemessen, mißverständlich sein muß, aber das Gros der Menschen läuft ja nicht Gefahr, plötzlich so hoch hinauf ins Theoretische zu steigen.

d) Vielleicht hätte noch betont werden dürfen, daß selbst Meditation und Kontemplation nicht zu dem gewünschten Ziele führen bzw. überhaupt erst gar nicht eigentlich aufkommen, wenn der Glaube fehlt. Es besteht jedenfalls eine reziproke Wirkung zwischen Glauben und Kontemplation. Das ist nur implizit vom Verfasser selbst ausgesprochen.

e) Auf S. 90 muß das Pieper-Zitat mit der Chiffre 66 (nicht 67) numeriert werden. S. 91 soll doch statt 86 66 stehen; denn auch dieser Satz ist aus Pieper zitiert. (S. 95 muß es Paradoxe [ohne e] heißen.)

Im ganzen ist die Schrift eine sehr instruktive, in geschliffen-apartem Stil verfaßte essayhafte Studie über des Menschen Beziehung zur Welt.

L. Berg, Mainz

Hirschmann, Johannes SJ.: Mater et Magistra lateinisch, deutsch, italienisch. — Paderborn: Schöningh-Verlag 1963. 143 S. kart. 14,— DM.

Das Novum an dieser Publikation Hirschmanns ist, daß die Enzyklika Mater et Magistra dem Leser in einer dreisprachigen Synopse dargeboten wird. Das Bemühen des Herausgebers ist also zuerst ein philologisches. Die hohe Bedeutung einer sprachlich-formalen Bereinigung und Klärung für die inhaltliche Ausbeutung eines Textes ist zu evident, als daß die Löblichkeit einer derartigen Veröffentlichung betont werden müßte. Die

vorliegende Textedition ist jedoch nur ein Anfang, in gewissem Sinne vorläufig, weil zur wissenschaftlich-philologischen Würdigung der Enzyklika noch viele Vorarbeiten zu leisten sind. Die Entwirrung der offensichtlich verwickelten Textgeschichte müßte nämlich zuerst bewerkstelligt werden. Der fast naiv klingende Satz bezüglich des deutschen Textes: „Auch diese Übersetzung mußte in verhältnismäßig kurzer Zeit, dazu in ungünstiger, erstellt werden.“ (S. 8) dürfte zwei Jahre nach Erscheinen der Enzyklika nicht mehr am Platze sein. Warum — so fragt man sich unwillkürlich — sind nicht wenigstens die eingestandenen „Unvollkommenheiten in ihr“ (S. 8) nach der zweiten Auflage des Textes verbessert worden, der doch ein Jahr vor Erscheinen der Synopse schon vorgelegt worden ist? Es wäre ratsam, alle Texte simultan zu numerieren. Die bei der Inhaltsübersicht angegebenen Seitenzahlen entsprechen nicht dem laufenden Kontext. Ein Sachregister wäre für eine Synopse wohl angebracht. Der Verzicht darauf ist mit den Argumenten (S. 9) nicht zu rechtfertigen. Beipflichten kann man dem Herausgeber bezüglich seiner Bemerkung: es kann gezweifelt werden, ob der lateinische Text wirklich die von den ursprünglichen Redakteuren beabsichtigte Tendenz zu rein klassischer Latinität verrät (S. 8).

L. Berg, Mainz

Gemmel, Wilhelm SJ. Der Konvertitenunterricht. — Freiburg: Seelsorge-Verlag 1964. 74 S. (Kleine Schriften zum Seelsorge, 15) kart. 4,50 DM.

Der Verfasser gibt aus seiner langjährigen Erfahrung mit dem Gruppenunterricht von Konvertiten in Ffm. dem Seelsorger einen praktischen Leitfaden und orientiert zuverlässig über die Probleme heutiger Konversionen und des Konvertitenunterrichts. Er verfolgt daneben die Absicht, „damit unserem Konvertitenunterricht eine einheitliche Linie zu geben“ (S. 5).

Als Elemente eines allgemeinen KU werden wohl mit Recht gefordert: Die unbedingt freie Gewissensentscheidung als Voraussetzung und keine falsche Proselytenmacherel. (Bei ungenügender Klarheit z. B. die Trauung vor der Konversion!)

Keine Überrellung: Möglichst ein Jahr lang je eine Wochenstunde, wenigstens aber ein halbes Jahr!

Der Unterricht hat die gesamte Wahrheit darzubieten und darf nicht allzusehr auf die Unterscheidungslehren eingeschränkt werden (sonst leicht Verlagerung auf periphere Themen wie Ablass etc. und der Eindruck, das Trennende sei größer als das Gemeinsame). Als Grundlage kann der Einheitskatechismus dienen.

Die ökumenische Verantwortung fordert positive, nicht einseitig kontroverstheologische Darlegung, Anerkennung der echten Werte der anderen, Schriftgemäßheit, Vermeiden eines Triumphalismus und Eingeständnis eigener Fehler und Schwächen.

Eine Nacharbeit mit Ziel der Firmung ist zu erstreben.

Der wache Konvertit soll sich seines besonderen Auftrages, das wertvolle Erbe seiner Vergangenheit in die Kirche einzubringen, bewußt werden.

Kritisch wäre anzumerken:

Es scheint fraglich, ob die Erfahrung des Gruppenunterrichtes ein objektives Bild über die Konvertiten und ihre Motive zuläßt. Vermutlich werden gerade solche, die aus echter Auseinandersetzung der Kirche nahekommen, den Einzelunterricht suchen (Religionslehrer, Studentenseelsorger etc.). Die Verteilung der Stundenthemen (S. 19) überzeugt nicht ganz, die Fragen des letzten Skrutiniums (S. 51) sollten anders formuliert werden („echt katholisches Leben führen“ etc.). Es ist gewiß begrüßenswert, beim Gruppenunterricht einen Laien heranzuziehen. Aber sollte nicht das eine oder andere Thema von einem zweiten Priester übernommen werden, bei dem dann auch Gelegenheit zur Aussprache wäre? Als Desiderate bleiben: Neuer Aufnahmeeritus (wie in der Konstitution über die Liturgie schon vorgesehen) und, wie Barth schreibt, „ein Katechismus aus der besonderen Sicht der konversionsnahen Christen mit missionarischer Zeugniskraft“ (Art. Konvertitenunterricht, LThK).

A. Adam, Mainz

---

**Beilagenhinweis.** Dieser Ausgabe der TRIERER THEOLOGISCHEN ZEITSCHRIFT liegt ein Prospekt des Otto-Müller-Verlages, Salzburg, „Rahner, Symbole der Kirche“, bei.



# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

## PHILOSOPHIE

- Boetii de Dacia tractatus de aeternitate mundi. Editio altera, ed. Géza Sajó. — Berlin: De Gruyter-Verl. 1964. VIII, 70 S. (Quellen u. Studien zur Geschichte der Philosophie, hrsg. v. Paul Wilpert, Bd. 4) Geb. 18,— DM.
- Pechhacker, Anton SJ: Der Logos des Seins. — Innsbruck: Univ.-Verl. Wagner 1961. 188 S. kart. 120 O. S.

## KIRCHENGESCHICHTE

- Denzler, Georg: Kardinal Guglielmo Sirieto. — München: Hueber-Verl. 1964. XVI, 164 S. (Münchener Theol. Studien, I. Hist. Abt., 17. Bd.) brosch. 18,— DM.
- Gerhardsson, Birger: Tradition and Transmission in Early Christianity. — Lund: Gleerup-Verl. u. Kopenhagen: Munksgaard-Verl. 1964. 47. S. (Coniectanea Neotestamentica 20) kart. 6,— Schw. Kronen.
- Jedin, Hubert: Krisis und Abschluß des Trienter Konzils. Ein Rückblick nach vier Jahrhunderten. — Freiburg-Basel-Wien: Herder (1964). 125 S. (Herderbücherei Bd. 177) kart.
- Langgärtner, Georg: Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert. Eine Studie über den apostolischen Vikariat von Arles. — Bonn: Hanstein-Verl. 1964. 198 S. (Theophaneia, Beitr. z. Religions- u. Kirchengesch. d. Altert.; Begr.: Fr. J. Dölger/Th. Klauser, Bd. 16) kart. 28,— DM.
- Naldini, Mario: Documenta dell' Antichità Christiana; esposti nella Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze 6 — 30 Giugno 1964. — Firenze: Libreria Editrice Fiorentina. 1964. 45 S. 49 Abb. kart. o. Pr.
- Nitschke, Gerhard: Die Kathedrale zu Oliva. Ursprung, Geschichte, Gestalt. — Hildesheim: Bernard-Verl. 1963. 40 S., viele z. T. ganzs. Bilder. kart. 2,90 DM.
- Ottobeuren, Festschrift zur 1200-Jahrfeier der Abtei. Hrsg. v. Aegidius Kolb und Hermann Tüchle. Augsburg: Winfried-Werk-Verl. 1964. VIII, 416 S., eine Karte, 10 Vierfarbtafeln, 28 Schwarzweißtafeln. Lw. 32,— DM.
- Ottobeuren 764—1964. Beiträge zur Geschichte der Abtei. Augsburg: Winfried-Werk-Verl. 1964. 320 S., 2 Vierfarbtafeln, 33 Schwarzweißtafeln. (Sonderband der Studien und Mitteilungen z. Geschichte des Benediktinerordens u. seiner Zweige, hrsg. v. der Bayerischen Benediktinerakademie) Lw. 22,— DM.
- Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Übers. u. erkl. von Gerhard von Rad. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht. 1964. 150 S. (Das Alte Testament Deutsch, hrsg. v. Artur Weiser, Teilband 8) kart. 6,50 DM (Supskr. 5,50 DM) Lw. 9,80 DM (Subskr. 8,30 DM).

## BIBELWISSENSCHAFT

- Bauer, Johann Baptist: Die biblische Urgeschichte. Vorgeschichte des Hells, Genesis 1—11. Ein Handbüchlein für die alttestamentl. Katechese. — Paderborn: Schöningh. 2. überarbeitete und erweiterte Aufl. (1964). 90 S. Lw. 6,80 DM.
- Mowinckel, Sigmund: Tetrateuch — Pentateuch — Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken. — Berlin: Töpelmann (1964) (Beihefte z. Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft, hrsg. v. G. Fohrer, H. 90). 87 S. kart.
- Scharbert, Josef: Hellsmitler im Alten Testament und im alten Orient. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 346 S. (Quaest. disput. Bd. 23/24) engl. brosch. 26,80 DM.
- Schildenberger, Johannes OSB: Literarische Arten der Geschichtsschreibung im Alten Testament. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. 1964. 72 S. (Bibl. Beitr., N. F. Heft 5) brosch. 5,80 DM.
- Zirker, Hans: Die kultische Vergewärtigung der Vergangenheit in den Psalmen. — Bonn: Hanstein-Verl. 1964. XVIII, 159 S. (Bonner Bibl. Beitr., hrsg. v. Fr. Nötscher u. K. Th. Schäfer, Bd. 20) kart. 28,—DM.
- De la Croix, Paul-Marie, O.C.D.: Johannes. Evangelist und Geisteszeuge. Aus dem Franz. übertr. v. Oda Schneider. Paderborn: Schöningh (1963). 485 S. Lw. 24,— DM.
- Pesch, Wilhelm: Der Ruf zur Entscheidung. Die Bekehrungspredigt des Neuen Testaments. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 80 S. (Schriftenreihe d. Inst. f. missionarische Seelsorge, IV) kart. 7,20 DM.

- Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch. Mit masoretischer Punctuation, Übersetzung, Einführung und Anmerkung hrsg. v. Eduard Lohse. — München: Kösel-Verl. 1964. XXIII, 294 S. Lw. 36,— DM.
- Simon, Marcel: Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. 1964. 156 S. 8 Tafeln. Lw. 15,80 DM.

#### DOGMATIK — MORALTHEOLOGIE

- Bergmann, Hermann: Auf dem Wege zur Persönlichkeit. Wesen, Wert und Recht der Individualität. Eine anthropologische Studie. — Limburg: Lahn-Verl. 1964. 356 S. (Werdende Welt) kart. 14,80 DM.
- Brinktrine, Johannes: Die Lehre von den letzten Dingen. Die Lehre von der Kirche. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1963 u. 1964. 176 und 79 S. kart. 17,— DM. Lw. 21,— DM.
- Congar, Yves M.-J.: Wege des lebendigen Gottes, Glaube und Geistliches Leben. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 326 S. Lw. 33,50 DM.
- Congar, Yves M.-J.: Tradition und Kirche. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1964. 162 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. Joh. Hirschmann. IV. Reihe, Bd 1b) kart. 4,50 DM.
- Flick, Maurizio S.I., Alszeghy, Zoltan S.I.: Il Vangelo della grazia. Un trattato dogmatico. — Roma: Libreria Editrice Fiorentina. 1964. 311 S. (Nuovo Corso di Teologia cattolica, Bd. 6) kart. o. Pr.
- Haibach-Rheinisch, Monika: Ein neuer „transitus Mariae“ des Pseudo-Melito. Textkrit. Ausgabe und Darlegung der Bedeutung... — Rom: Pontif. Academia Mariana Internat. 1962. XIX, 337 S. 5,— USA-Dollar.
- Otto Karrer: Die evangelischen Christen und wir. Lebendige Kirche. Freiburg: Lambertusverlag. 1964. 24 S. 1,— DM, Mengenpreise bei Mehrbezug.
- Kolping, Adolf: Einführung in die katholische Theologie. Geschichtsbezogenheit, Begriff und Studium. — Münster: Regensburg-Verl. 1963. 2. verm. Aufl. 211 S. Lw. 16,80 DM.
- Lackmann, Max: Mit evangelischen Augen. Bd. II. Beobachtungen eines Lutheraners auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die innere Reformation der Kirche. — Graz-Wien-Köln: Styria-Verl. 1964. 364 S. 8 Fotos. kart. 15,80 DM.
- Lambert, Bernhard OP: Das ökumenische Problem, Bd. II. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 308 S. Lw. 29,50 DM.
- Lambert, Bernhard: Von Rom nach Jerusalem. Briefe über das Konzil. Herder-Bücherei Bd. 176. — Freiburg-Basel-Wien: Herder 1964. 190 S. kart. 2,60 DM.
- Lang, Albert: Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 226 S. kart. 22,80 DM.
- Mühlen, Heribert: Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verl. 1964. XVI, 378 S. kart. 27,— DM Lw. 30,— DM.
- Müller, Lothar: Tod und Auferstehung Jesu Christi und des Christen in ihrer Beziehung zueinander. — Paderborn: Schöningh (1963). 89 S. Lw. 5,80 DM.
- Scheele, Paul-Werner: Einheit und Glaube. Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verl. 1964. VIII, 352 S. kart. 26,— DM.
- Scheffczyk, Leo: Christliche Weltfrömmigkeit? — Essen: Fredebeul und Koenen-Verl. 1964. 67 S. (Wolfsburgreihe 9) kart. 3,80 DM.
- Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik, vierter Band, erster Halbband: Die Lehre von den Sakramenten. 6. umgearbeitete u. erweiterte Aufl. — München: Hueber-Verl. 1964. XXXII, 912 S. Lw. 44,80 DM, kart. 39,00 DM.
- Stählin, Wilhelm, Lerche, Johann Heinrich, Fincke, Ernst, Klein, Laurentius, Rahnner, Karl: Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes. — Stuttgart: Schwabenverlag (1964). 311 S. Lw. 18,80 DM.
- Willig, Irene: Geschaffene und ungeschaffene Gnade. Bibeltheologische Fundierung und systematische Erörterung. — Münster: Aschendorfsche Verl.-Buchhdlg. 1964. VI, 310 S. (Münsterische Beitr. z. Theologie. Hrsg. v. Hermann Volk. Heft 27) kart. 40,— DM, geb. 42,— DM.
- Bleiben wir evangelisch? Arbeiten zur kirchlichen Wiedervereinigung. (Heft 1) Hrsg. vom Theol. Ausschuss des Bundes für evangelisch-katholische Wiedervereinigung. — Graz-Wien-Köln: Styria (1964). 182 S. kart. 7,80 DM.
- Barbers, Meinulf: Toleranz bei Sebastian Franck. Bonn: Röhrscheid-Verl. 1964. 196 S. (Untersuchungen z. allg. Religionsgesch. NF, Heft 4) brosch. 24,— DM.

Kelley, Clement Francis: Der Geist der Liebe. Nach der Lehre des heiligen Franz von Sales. — München-Paderborn-Wien: Schöningh — Zürich: Thomasverlag 1963. 306 S. Lw. —

Klomp, Heinrich: Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus. — Köln: Bachem-Verl. 1964. (Zugl. kath.-theol. Habil.-Schrift) 232 S. Lw. 28,— DM.

Aktuelle Probleme des Lebensschutzes durch die Rechtsordnung. Zur Frage der „Ethischen Indikation“ und einer „Begrenzten Euthanasie“. Hrsg. v. Karl Forster, mit Beitr. v. Theodor Hellbrügge, Ludwig Martin, Carl Müller, Albert Hartmann. Studien u. Berichte der Kath. Akademie in Bayern. Heft 25. — Würzburg: Echter (1964). 132 S., 7,20 DM.

Der Mensch im Straßenverkehr. Vorträge der 1. Studententagung der „Kath. Bundesarbeitsgemeinschaft Verkehr“ am 8. März 1963 in Köln: Verlag Wort und Werk. o. J., 48 S., Einzelpreis 0,90 DM.

## KIRCHENRECHT

Flatten, Heinrich: Der Haeresieverdacht im Codex Iuris Canonici. — Amsterdam: Schippers (1963). 338 S. (Kanonistische Studien u. Texte, begr. v. A. M. Koeniger, Bd. 21), Hfl. 43,— DM.

Conrad, Wolfgang: Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Eine Untersuchung über den Rechtscharakter der Einigungsformel der deutschen Staatskirchenverträge seit 1945. — Göttingen: Schwartz-Verl. 1964. 158 S. (Göttinger rechtswissenschaftl. Studien, Bd. 52) kart. 19,80 DM.

Schmidt, Kurt: Kardinal Pietro Gasparris Einfluß auf die Spruchpraxis der Sacra Rota in Ehesachen. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1963. 124 S. (Freiburger Theol. Studien, 81), kart. 12,— DM.

## LITURGIEWISSENSCHAFT — KATECHETIK — PASTORALTHEOLOGIE — HOMILETIK

Dubois, Marguerite: Die Brücke des Verstehens. Das Generationenproblem in der Familie. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 152 S., Lw. 12,60 DM.

Eger, Josef: König der Herrlichkeit. Predigten zu Herrenfesten. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 104 S., geb. 9,60 DM.

Fischer, Balthasar: Die erste Frucht des Konzils. Eine Orientierung über die Liturgie-Konstitution des II. Vaticanums. Hrsg. im Auftr. d. Liturgischen Instituts Trier. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 48 S., kart. 4,80 DM.

Gammel, Wilhelm SJ: Der Konvertitenunterricht. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 74 S. (Kleine Schriften z. Seelsorge, 15), kart. 4,50 DM.

Legler, Erich: Jesus kommt. Blätter für Kommunionkinder. 40. Jg. — Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1964. 80 S., farbige Sammelmappe, 2,60 DM.

Pohlmann, Constantin: Gespräch als Verkündigung. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 60 S. (Kleine Schriften z. Seelsorge, 16) kart. 3,80 DM.

Vogel, Gustav L.: Seltsame Menschen. Kleine Pastoral-Psychopathologie. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 48 S. (Kleine Schriften z. Seelsorge, 17), kart. 3,50 DM.

Deutsches Perikopenbuch für alle Tage des Jahres. Hrsg. v. P. Urbanus Bomm OSB. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. 1964. 550 S., Kunstleder, 43,— DM, Bockleder 68,— DM.

## GEISTL. LEBEN

Berghoff, Stephan: Eine Handvoll Weisheit. Der ganze Mensch und der echte Christ. Köln: Verl. Wort und Werk. o. J., 194 S., kart. 4,80 DM.

Bouyer, Louis: Sinn und Sein des Priesters. — Salzburg: O.-Müller-Verlag 1964. 182 S., Lw. 14,80 DM.

Leben der hl. Jungfrau Maria. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich, Augustinerin des Klosters Agnetenberg zu Dülmen († 9. Februar 1824). Aufgeschrieben von Clemens Brentano. Aus den religiösen Schriften Cl. Brentanos hrsg. u. mit einem Nachwort vers. v. Bernard Pattloch. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1964. 453 S. Lw. 16,80 DM.

- Erfülltes Dasein, Jahrbuch Seele.** — Regensburg: Habbel-Verl., 1963. 145 S., brosch. 12,— DM.
- Geistliche Weisheit.** — München: Ars-sacra-Verl. o. J., geb. 4,20 DM.
- Hünemann, Josef:** Frei sein und Dienen. Priesterliche Existenz und Zölibat, Chance und Gefahren. Ein Buch für Priester und Laien und alle, die sich auf das Priestertum vorbereiten. — Donauwörth: Auer-Verl. 1964, 152 S., geb. 6,80 DM.
- Philippe, Paul:** Die Ziele des Ordenslebens nach dem heiligen Thomas von Aquin. — Athen-Rom: Ausgaben der Fraternität der allerseligsten Jungfrau Maria. o. J., 96 S., kart. o. Pr.
- Jahrbuch für mystische Theologie. Jahrgang IX** — 1963. Vorkämpfer kontemplativen und apostolischen Lebens. Hrsg. v. F. Wessely, A. Combes, K. Hörmann. — Wien: Heiler-Verl. 1964, 200 S., 4 Abb., 18,— DM.

#### VERSCHIEDENES

- Hang, Thaddäus:** Grundzüge des chinesischen Volkscharakters. — Würzburg: Echter-Verl. 1964. 160 S., 5 Bildtafeln. kart. 15,80 DM.
- Hus, Alain:** Die Religionen Griechenlands und Roms. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1964. 162 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. Joh. Hirschmann. XVII. Reihe, Bd. 3) kart. 4,50 DM.
- Begegnung.** Zeitschrift für Kultur und Geistesleben. Sonderheft I zum 80. Deutschen Katholikentag in Stuttgart. — Köln: Verl. Wort und Werk. 64 S., zahlr. Fotos, Kunst-druckumschl. 2,60 DM.
- Freiburger Rundbrief.** Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente. — Freiburg: Selbstverl. 1964. 168 S. (Jahrg. XV 1963/64 Nr. 57/60) 12,— DM.

Die Frankfurter Allgemeine Zeitung hat über die erste Sitzungsperiode des von Papst Johannes XXIII. im Jahre 1962 einberufenen Konzils ausführliche Berichte und Kommentare veröffentlicht und diese in einem Sonderdruck zusammengefaßt. Nicht nur in Kreisen von Theologen der beiden großen christlichen Konfessionen haben diese Veröffentlichungen großes Interesse hervorgerufen. Es stellte sich heraus, daß die für den Tag geschriebenen Wiedergaben der Vorgänge im Konzil und der in ihm aufgeworfenen Fragen und Schemen über den Tag hinaus wirken. Daher legen wir jetzt einen Sonderdruck der Berichte über die zweite Sitzungsperiode des von Papst Paul VI. im Jahre 1963 fortgesetzten Konzils vor, die in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung erschienen sind. Sie stammen vornehmlich von unserem römischen Korrespondenten, Dr. Josef Schmitz van Vorst. Ergänzende Kommentare und Stellungnahmen sind von Mitgliedern der Redaktion verfaßt. Diese Schrift soll wiederum ein Zeugnis dafür sein, wie die Frankfurter Allgemeine Zeitung über große Geschehnisse unserer Zeit berichtet. Sie wird jetzt kostenlos an interessierte Leser versandt.

Schreiben Sie bitte einfach auf eine Postkarte:  
Senden Sie mir kostenlos ein Exemplar der Schrift  
„Das Konzil“ II. Session

Der Bericht über die I. Session des Konzils ist restlos vergriffen.

**Frankfurter Allgemeine**

ZEITUNG FÜR DEUTSCHLAND

Vertriebsabteilung  
6 Frankfurt (Main) 1  
Postfach 3463



**Michael J. Buckley**

# **Homosexualität und Moral**

Mit einem Vorwort  
des Erzbischofs von Westminster, J. C. Heenan  
Aus dem Englischen übertragen,  
herausgegeben und mit einem Nachwort  
versehen von Edeltrud Meistermann-Seeger  
236 Seiten, Leinenband 22,- DM  
Düsseldorf 1964, Patmos-Verlag

Ein aktuelles Problem  
für Erziehung und Seelsorge

Es ist das große Verdienst Buckleys, in dieser ersten katholischen, pastoraltheologischen Monographie über die Homosexualität die Unterscheidung zwischen den Akten und der Disposition klar herausgearbeitet und, davon ausgehend, die entsprechenden Möglichkeiten zur sittlichen Wandlung und Heilung des Homosexuellen untersucht zu haben. Er ersetzt den sogenannten „gesunden Menschenverstand“, mit dem häufig über Homosexualität geurteilt wird, durch eine Untersuchung über die Verantwortung, die der einzelne Homosexuelle für seine andersartige Einstellung hat. Erst aus der zuverlässigen und eingehenden Kenntnis der organischen, psychischen und umweltmäßigen Bestimmtheiten ergeben sich Maßstäbe zu einer verantwortlichen moralischen Beurteilung und Führung des Homosexuellen.

Für den Priester (insbesondere als Beichtvater), für den Erzieher (Eltern, Lehrer, Fürsorger usw.) und für den menschlich Besorgten überhaupt bestand bisher kaum die Möglichkeit, sich über die Ausdrucksformen, die Genese und die moralische Bewertung der Homosexualität eingehend und korrekt zu informieren. In diesem Buch wird das Problem wissenschaftlich dargestellt und ein Leitfaden gegeben, mit Homosexuellen verschiedener Art seelsorgerisch umzugehen.

Die Herausgeberin der deutschen Ausgabe, Prof. Dr. Edeltrud Meistermann-Seeger, Köln, vertieft die Thesen Buckleys in einem ausführlichen Nachwort durch jüngste Ergebnisse der Soziologie und Erfahrungen aus der praktischen Psychoanalyse. Insbesondere referiert sie über die neun Jahre dauernde amerikanische therapeutisch-soziologische Untersuchung von J. Bieber u. a. Das Buch berücksichtigt damit den neuesten Stand der Wissenschaft, ist durch ein sorgfältiges Stichwortregister aufgeschlüsselt und bietet auch dem Fachmann wertvolles Material.

## **Werner Schöllgen**

der bekannte Bonner Moraltheologe,  
schreibt zu diesem Buch:

„Ich empfinde es als einen großen Fortschritt gegenüber der üblichen Haltung in den Handbüchern der Moral, daß endlich einmal nicht mehr oder weniger ausschließlich die aktuellen Sünden beachtet und kasuistisch rubriziert werden, sondern zwischen Anlage und Akt klar unterschieden wird. Wie es sich von der Problemlage her gehört, wird sogar den Theorien über die Entstehung der Anlage die meiste Aufmerksamkeit zugewandt.“

Erhältlich bei Ihrem Buchhändler

**Patmos**



## Neue Veröffentlichungen über Nikolaus von Kues

*Als Sonderbeitrag zum Cusanus-Jubiläum 1964  
ist soeben erschienen :*

### Nikolaus von Kues 1401-1464

Skizze einer Biographie von ERICH MEUTHEN. 136 Seiten, 4 Tafeln, kart. DM 8,00, Leinen DM 9,80. — Die verschiedensten Disziplinen der Wissenschaft haben in zahlreichen Studien Werk und Gedankenwelt des Nikolaus von Kues immer fruchtbarer erschlossen und die Bedeutung seines denkerischen Werkes auch für unsere Zeit unbestreitbar dargelegt. Es fehlte aber eine kurze Einführung in sein Leben, denn Werk und Leben standen bei Nikolaus von Kues in engster Verbindung. Diesem Zusammenhang ging Erich Meuthen nach. Aus vielen, teilweise noch unbekannten Quellen zeichnete er den Lebensweg des Cusanus. Seine »Skizze einer Biographie« offenbart aber nicht nur das Leben dieses Mannes in seiner einmaligen Größe, sondern zeigt auch das denkerische Werk in seiner Verbundenheit mit der persönlichen Problematik des Cusanus.

*Ebenfalls zum Cusanus-Jubiläum  
erschien der erste Band dieser neuen Reihe :*

### Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft

Herausgegeben von JOSEF KOCH und RUDOLF HAUBST. In der »Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft« erscheinen wissenschaftliche Veröffentlichungen, die sich auf alle Bereiche der biographischen und geistesgeschichtlichen Cusanus-Forschung erstrecken. Einige Bände sind in Vorbereitung. *Als Band I ist erschienen :*

#### Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil

Zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Von ERICH MEUTHEN. XII und 294 S., kart. DM 24,00. — Unter Benutzung kürzlich entdeckter Quellen wird zum erstenmal jener Lebensabschnitt des Cusanus ins Licht gerückt, in dem er als Kanzler des Trierer Elekten Ulrich von Manderscheid Zugang in die große Politik fand. Die Ideen des jungen Cusanus, z. B. in der Frage des Laienrechtes bei der Wahl der Kirchenführer, sprengen die konventionellen mittelalterlichen Vorstellungen. — *Bezug unserer Bücher durch jede Buchhandlung. Ausführlicher Prospekt auf Wunsch.*



Verlag Aschendorff Münster

# Berckers Theologische Grundrisse

Prof. Dr. Joseph Höffner

## Christliche Gesellschaftslehre

Berckers Theologische Grundrisse, Band I, 3. Auflage, 8°, 264 Seiten, Leinen 12,80 DM, kartoniert 9,80 DM.

Das gute Register und eine ausführliche Bibliographie bieten eine willkommene Ergänzung und Hilfe. — Die Sprache des Buches ist wohlthuend klar und einleuchtend. Man kann das Buch uneingeschränkt empfehlen, da es zum Besten gehört, was es auf diesem Gebiet gibt. Stimmen der Zeit

Prof. D. Dr. Karl Hermann Schelkle

## Das Neue Testament

Seine literarische und theologische Geschichte. Eine Einführung. Berckers Theologische Grundrisse, Band II, 8°, 268 Seiten, Leinen 13,80 DM, kartoniert 11,80 DM.

Sicher wird diese knappe, aber doch gediegene Einleitung des Tübinger Neutestamentlers zum Neuen Testament weit über die Kreise der Seelsorger und Theologiestudierenden Beachtung finden. Heute ist so vieles in der Bibelwissenschaft in Bewegung geraten, daß eine Einführung in die Bücher des Neuen Testaments nach den neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen eine unbedingte Notwendigkeit ist. Kein Lehrer und kein Katechet kann sich der Aufgabe einer Neuorientierung in Bibelfragen entziehen.

Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit

Neu! Dr. Otto Muck SJ

## Christliche Philosophie

Berckers Theologische Grundrisse, Band III, 240 S., Leinen ca. 12,80 DM.

Systematische Einführung in die grundlegenden philosophischen Begriffe und Zusammenhänge und in die philosophische Denkweise. Klärung von Fragen, die für die bewußte Lebensgestaltung heute und für theologisches Verständnis des Glaubens notwendig sind.

## Die Bibliothek,

die den Laien informiert —  
die den Studenten einführt —  
die dem Seelsorger bleibt.

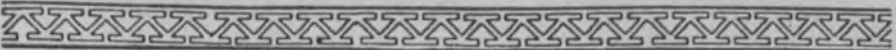
Der Plan, die einzelnen theologischen Disziplinen in Grundrissen darzustellen, entspricht einem aktuellen Bedürfnis. An großen Lehrbüchern, Monographien und Nachschlagewerken für die einzelnen Fächer mangelt es nicht. Es fehlt jedoch an jener Gattung theologischer Fachliteratur, die geeignet wäre, mit der Kenntnis des Wesentlichen und Bleibenden die Einsicht in die auf fast allen Gebieten gewonnene Neuorientierung in übersichtlicher Zusammenschau zu vermitteln.

Die verschiedenen Bände sind weder nach Aufbau, noch nach drucktechnischer Gestaltung uniform. Aufbau und Stoffverteilung richten sich nach dem jeweiligen Fachgebiet. Jedem der Bände liegt zwar eine gewisse Konzeption zugrunde, doch bekommt keine bestimmte Schulmeinung oder Fachrichtung absolut den Vorzug. Auf das Wesentliche beschränkt sind die Literaturangaben; sie bringen nur die allgemein anerkannten und überall erreichbaren Standardwerke.

---

Ausführliches Prospektmaterial erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler oder direkt durch den Verlag Butzon & Bercker, 4178 Kvelaer, Postfach 215.

---



## WOLFGANG TRILLING · DAS WAHRE ISRAEL

*Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*

3., umgearbeitete Auflage, gr 8°, 248 Seiten, kartoniert 29,50 DM

Studien zum Alten und Neuen Testament Band X

„Methodisch klar, in der analytischen Durchführung exakt und umsichtig, in der systematischen Linienführung zurückhaltend und fundiert, in der Grundhaltung frei von aller Polemik und in vorbildlicher Bescheidenheit auf den Gegenstand bilden die vorgelegten Untersuchungen einen wertvollen und notwendigen Beitrag zur traditionsgeschichtlichen und redaktionstheologischen Bemühung der modernen Synoptikerforschung.“

*Theologische Zeitschrift*

## BÉDA RIGAUX · PAULUS UND SEINE BRIEFE

*Der Stand der Forschung*

Übersetzt von August Berz. 235 Seiten, Leinen 18,80 DM, kartoniert 15,80 DM

Biblische Handbibliothek Band II

Im vorliegenden Buch des Brüsseler Exegeten werden alle grundsätzlichen Einzelfragen nach der Echtheit der Paulusbriefe und ihrer Chronologie, nach ihrer literarischen Gestalt und den Formen ihrer einzelnen Aussagen in die Bestandsaufnahme einbezogen, um eine Grundlage zu schaffen für ein tieferes Eindringen in die Welt des heiligen Paulus.

## MAX SECKLER · DAS HEIL IN DER GESCHICHTE

*Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*

268 Seiten, Leinen 28,— DM

„Der Verfasser dieses Buches — das ist zum Verständnis wichtig — wollte die Thematik der Heilsgeschichte in der gegenwärtigen theologischen Situation aufarbeiten und suchte als kontraststarken Hintergrund das zeitlose System des Thomas von Aquin zu entwerfen. Ein tieferes Eindringen in das Werk des Aquinaten führte indes zu der überraschenden Erkenntnis, daß die Frage der Geschichte im Denken des Thomas keineswegs fehlt, sondern darin durchaus präsent und wirksam ist. Secklers Werk stellt eine imponierende wissenschaftliche Leistung dar. Er hat Ergebnisse vorgelegt, die in der Thomasforschung bisher noch nicht erbracht waren.“

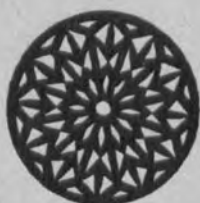
*Prof. Heinrich Fries, München*

IM KÖSEL-VERLAG ZU MÜNCHEN



# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMALEREI  
TRIER/MOSEL  
SÄARSTR. 39 • TELEFON 2938



MESSWEINKELLEREI

**Lentzen-Deis**

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Postfach 64

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für naturreine Weine  
der Mittelmosel

Neuerscheinung

## Johannes XXIII. Geistl. Tagebuch

und andere geistliche Schriften  
ca. 460 Seiten, Leinen 26,80 DM

**J. B. Grachs Buchhandlung**  
Weber-Philippi

Trier - Hauptmarkt  
Fernruf 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung

**Soeben erschienen**

Marie-Thérèse van Eeckhout

## **Parties und Liebe**

Elternsorgen — Elternaufgaben

160 Seiten, kart. 5,80 DM

Die Verfasserin — selbst Mutter von fünf Kindern — behandelt die pädagogischen Probleme, die heute in der ganzen westlichen Welt im Grunde dieselben sind, in einer ganz konkreten und unmittelbaren Sprache.

Ihr wichtiges und hilfreiches Buch wird auch in Deutschland viel guten Rat und praktische Hilfe in dieser schwierigen, die meisten Eltern bewegenden Frage bringen.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**



10 / 11-12 HEFT 6  
NOVEMBER/DEZEMBER 1964  
73. JAHRGANG PASTOR BONUS

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON DER  
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER

IN VERBINDUNG MIT DER  
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT  
• DER UNIVERSITÄT MAINZ

X 21 935 F

PAULINUS-VERLAG TRIER

# INHALT

## AUFSÄTZE

*Peter Stockmeier, Trier*

Bischofsamt und Kircheneinheit bei den  
apostolischen Vätern 321 - 335

*Heinrich Groß, Trier*

Gab es in Israel ein „prophetisches Amt“? 336 - 349

*Ludwig Berg, Mainz*

Zum theologischen Menschenbild 350 - 362

## KLEINERE BEITRÄGE

*Hermann Reifenberg, Bamberg*

Die deutsche „Vermahnung“ beim Bußsakrament  
in den Alt-Mainzer Ritualien 363 - 372

## BESPRECHUNGEN

Pastoraltheologie - Soziologie, Dogmatik, Katechetik -  
Liturgiewissenschaft 373 - 384

## EINGESANDTE SCHRIFTEN

---

### **Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Prof. Dr. Heinrich Groß,  
Trier.

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier, Olewiger Straße 189.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

**Die Trierer Theologische Zeitschrift** erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:  
18 DM zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft 3 DM.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Fleischstraße 61-65, Druck:  
Paulinus-Druckerel GmbH Trier.

## ***Loewenberg'sche Buchhandlung***

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115**

empfeht sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

# Bischofsamt und Kircheneinheit bei den Apostolischen Vätern \*

Von Professor Peter Stockmeier, Trier

Bischofsamt und Kircheneinheit zählen mit zu den großen Themen des gegenwärtigen Konzils. Ihre Zusammenfügung unter einem Titel deutet eine Spannung an, die nicht zuletzt in überlieferten theologischen Denkschematas begründet liegt und von daher auch nur schwer zu lösen ist. Isoliert betrachtet, lassen sich beide Größen, Bischofsamt wie Kircheneinheit, leichter umschreiben als in ihrer gegenseitigen Zuordnung; gerade diese aber markiert das spezifische Problem, und zwar nicht weniger hinsichtlich der zu wahrenen Einheit innerhalb der katholischen Kirche als auch im Blick auf eine mögliche Wiedervereinigung. So gesehen, besitzt unsere Thematik Bedeutsamkeit nach innen und nach außen; sie mag gelten als Ausdruck des allseitigen Strebens nach Einheit, vor allem angesichts einer zerspaltenen Christenheit<sup>1</sup>.

Die eigentümliche Zuordnung von Bischofsamt und Kircheneinheit begegnet uns erstmals bei den Apostolischen Vätern, also bei jenen Schriftstellern der frühen Kirche, die noch in unmittelbarem Zusammenhang mit den Aposteln als den Trägern der Offenbarung standen<sup>2</sup>. Der Rückgriff auf die Aussage der Väter erfolgt aber keineswegs nur aus historischem Interesse oder gar in der Absicht — um mit Giovanni Papini zu reden —, „gefügigen Priesterkandidaten immerwährend die ewig gleiche Suppe vorzusetzen“, er geschieht vielmehr in dem Bemühen um eine Neubelebung patristischer Quellen, um ein Wirkammachen verschütteter Traditionen für gegenwärtige Fragestellungen. Wir glauben, damit auch der bedeutungsvollen Aufforderung Papst Paul VI., zum Geist der frühen Kirche zurückzukehren, zu entsprechen. In der Tat bietet die Theologie der Väter beachtenswerte Ansatzpunkte zur Klärung anstehender Probleme, wie sie eben auch in dem Verhältnis von Bischofsamt und Kircheneinheit sichtbar werden. Selbstredend läßt sich die Entwicklung des theologischen Denkens nicht zurückschrauben; es wäre nämlich ebenso bedenklich, die geistige Arbeit von Jahrhunderten zu ignorieren wie die Anfangsgründe zu mißachten. Da es sich aber bei der Theologie der frühen Kirche um Gemeingut aller Christusgläubigen handelt, erleichtert ein Rückgriff auf ihre Quellen auch das Gespräch unter den Konfessionen<sup>3</sup>.

\* Gastvorlesung vom 16. Januar 1964 an der Theologischen Fakultät Trier.

<sup>1</sup> Siehe dazu Volk H., Einheit als theologisches Problem, in: MThZ 12 (1961) 1—13.

<sup>2</sup> Trotz der geltend gemachten Bedenken (so z. B. Perler O., Die Apostolischen Väter. Zum Brief des Ignatius an die Römer, in: Freiburger Ztschr. f. Phil. u. Theol. 5 (1958) 187—191) halten wir an der Beschränkung auf den ersten Klemensbrief, die sieben Briefe des Ignatius, den Polykarp-Brief und das Quadratus-Fragment fest, wie sie in der Ausgabe der Apostolischen Väter von J. A. Fischer, München 1958, durchgeführt wurde.

<sup>3</sup> Vgl. Maltha A. H., Die neue Theologie, München 1960, 14ff.

Eine solche Spannung läßt sich ohne Zweifel auch an dem Verhältnis von Bischofsamt und Kircheneinheit beobachten. Das Vaticanum I schrieb dem Petrusamt in der Kirche als wesentliche Funktion zu, *unitatis principium ac visibile fundamentum* zu sein (Denz. 1821), und von daher stellt sich die Sicht kirchlicher Einheit zentral, wobei das Bischofsamt in hierarchischer Stufenfolge einfach vom Papsttum abgesetzt wird. Eine solche Struktur der Einheit entspricht indes nicht dem vollen Wesen des Episkopates; es wären dies „fälschende Vereinfachungen, weil darin die Gleichzeitigkeit einer autoritativen Spitze in einem Kollegium göttlicher Setzung und göttlichen Rechtes aufgelöst wäre“<sup>4</sup>. Bereits daraus wird ersichtlich, daß die Konzentration kirchlicher Einheit im Primat manche Probleme aufwirft, die sich in der Sicht des frühen Christentums anders stellen<sup>5</sup>.

Die schicksalhafte Frage nach der Vielheit und der Einheit in der Kirche wird von den Apostolischen Vätern beantwortet mit dem Hinweis auf die Zuordnung von Bischofsamt und Kircheneinheit. Tatsächlich stellte sich das Problem der Einheit für die nachapostolischen Gemeinden sehr bald, und zwar in einem dringlichen Maße. Hegesipp klagte bereits bitter über das Aufkommen sektiererischer Gruppen, denen „die falschen Christusse entstammen, die falschen Propheten und die falschen Apostel, welche die Einheit der Kirche durch verderbliche Lehren über Gott und seinen Gesalbten zerstört haben“<sup>6</sup>. Die Schriften der Apostolischen Väter, namentlich der Brief des Klemens von Rom an die Gemeinde von Korinth und vor allem die sieben Schreiben des Ignatius von Antiochien spiegeln sehr deutlich die Gefahren für die jeweiligen Ortskirchen, die sich aus Aufruhr und Spaltung ergeben. Ihren Verfassern ist es ein zentrales Anliegen, die gefährdete Eintracht und Einheit in den Gemeinden wieder herzustellen; wenn dabei das Bischofsamt als Kristallisationspunkt und Garant kirchlicher Einheit betont wird, dann erhellt die Eigentümlichkeit unserer Fragestellung auf dem Hintergrund der Gegenwartsproblematik.

Die bisherige Forschung untersuchte das Bischofsamt bei den Apostolischen Vätern vornehmlich unter dem Aspekt der Kirchenverfassung<sup>7</sup>. Je nach dem Standort glaubte man bei ihnen entweder die Anfänge einer

<sup>4</sup> Volk H., Einheit 13.

<sup>5</sup> Zu dieser Problematik siehe vor allem Rahner K.-Ratzinger J., Episkopat und Primat (Quaest. disp. 11), Freiburg 1961.

<sup>6</sup> Das Zeugnis findet sich bei Eusebius, hist. eccl. IV 22 (GCS 9,1, 372). Vgl. auch Greenslade S.L., Schism in the Early Church, London 1953.

<sup>7</sup> Den Gang der Forschung hinsichtlich des 1. Klemensbriefes skizziert Knoch O., Die Ausführungen des 1. Clemensbriefes über die kirchliche Verfassung im Spiegel der neueren Deutungen seit R. Sohm und A. Harnack, in: ThQ 141 (1961) 385–407; bezüglich Ignatius siehe Bartsch H. W., Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien, Gütersloh 1940. Im

kirchlichen Rechtsstruktur zu erkennen, und zwar aus dem vermeintlichen Gegensatz von Pneuma und Amt<sup>8</sup>, oder man betrachtete ihre Aussagen als Niederschlag einer legitimen Weiterentwicklung der von Christus eingestifteten Ordnung des Gottesvolkes<sup>9</sup>. Der Zusammenhang von Episkopat und Kircheneinheit wurde dabei oftmals berührt, jedoch kaum eingehender behandelt. Im vergangenen Jahrhundert griff J. A. Möhler mit seinem Frühwerk „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus“<sup>10</sup> die Ignatianen auf und interpretierte sie in etwas idealistischer Weise. Erst in jüngster Zeit gewinnt diese Fragestellung neue Aktualität, und sie hat denn auch in einer Reihe von Untersuchungen ihren Ausdruck gefunden; zu erwähnen sind hier die Arbeiten von Jean Colson<sup>11</sup>, Peter Meinhold<sup>12</sup> und Rudolf Padberg<sup>13</sup>. Ihre Urteile und Ergebnisse differieren zwar in zahlreichen Punkten, sie offenbaren aber auch das Problem der Einheit in der frühen Kirche.

### *I. Das Problem der Einheit in der nachapostolischen Kirche*

Die Kirche der nachapostolischen Zeit verstand sich immer als die geradlinige Fortsetzung jener Gemeinschaft, die sich auf die stiftende Wirksamkeit Jesu Christi hin und im Glauben an den erhöhten Herrn aus dem Heiligen Geiste konstituiert hatte. Damit übernahm sie auch die Einheit als einen charakteristischen Wesenszug ihrer Existenz, der für sie zugleich eine Aufgabe bedeutete, und dies um so mehr, als die veränderte Situation neue Probleme gegenüber der vorausgehenden Epoche stellte. Ausdrücklich spricht Klemens von Rom von der Eintracht, die schön und

übrigen vgl. Campenhausen H. v., Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953; ferner Neumann J., Der theologische Grund für das kirchliche Vorsteheramt nach dem Zeugnis der Apostolischen Väter, in MThZ 14 (1963) 253–265.

<sup>8</sup> Hier ist vor allem zu nennen Sohm R., Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen, Leipzig 1892; Harnack A., Der erste Clemensbrief (Sitz. Ber. d. Berliner Akad. 3), Berlin 1909.

<sup>9</sup> Siehe Kaiser M., Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter, München 1956; Knoch O., Die Ausführungen des 1. Clemensbriefes 403.

<sup>10</sup> Neuausgabe Köln-Olten 1957.

<sup>11</sup> Colson J., Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles, Paris 1956; ders., L'Évêque dans les communautés primitives, Paris 1957.

<sup>12</sup> Meinhold P., Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen, in: Glaube und Geschichte (Festgabe f. J. Lortz II), Baden-Baden 1958, 467–490; Bieder W., Zur Deutung des kirchlichen Schweigens bei Ignatius von Antiochia, in: Theol. Ztschr. 12 (1956) 28–40.

<sup>13</sup> Padberg R., Geordnete Liebe. Amt, Pneuma und kirchliche Einheit bei Ignatius von Antiochien, in: Unio Christianorum (Festschrift f. L. Jaeger), Paderborn 1962, 201–217.



recht überliefert worden sei (51, 2). Selbstredend können wir bei diesem Übergang auch eine Entwicklung im Verständnis der Einheitsstruktur beobachten.

Wenn auch die charakteristischen Termini der Apostolischen Väter für Einheit im Neuen Testament kaum begegnen, so finden wir doch die Sache klar ausgesprochen; die Einheit der Kirche bildet für die Heilige Schrift eine selbstverständliche Voraussetzung, auch wenn sie theologisch nur wenig entfaltet ist. „Die Einheit der Kirche wird in dem gesamten Denken der Apostel vorausgesetzt. Sie wird auch in ihren Schriften vielfach berührt. Aber sie wird nur in den johanneischen und paulinischen Texten ausdrücklich ins Auge gefaßt. Und nur in den letzteren ist sie Gegenstand einer ausführlicheren Reflexion“<sup>14</sup>. Hier dringt etwas von dem Bewußtsein der Urkirche mit, daß das Heilsangebot in Christus mit dem schwerwiegenden Charakter des Einmaligen und Einzigartigen ausgezeichnet ist<sup>15</sup>. Diese Einheit der Kirche liegt für Paulus begründet in der Heilswirklichkeit des einen Gottes (1 Kor 8, 6; Röm 3, 29f; Eph 4, 6; 1 Kor 12, 3ff) und dessen einzigartigem Offenbarungshandeln in Jesus Christus (Röm 14, 7ff; 2 Kor 5, 14f; Eph 2, 15f)<sup>16</sup>. Eindringlich führt uns Johannes im Hohenpriesterlichen Gebet das Anliegen vor Augen, deren Fundament er in der Einheit des Sohnes mit dem Vater erblickt (Joh 17, 11. 21. 23). Insbesondere bringt die paulinische Vorstellung vom „Leib Christi“ die Einheit der Kirche zur Geltung; wenn der Apostel weiterhin daran erinnert, daß diesem in der Taufe jeweils neue Glieder zugeführt werden (1 Kor 10, 17), dann bilden diese Mysterien einheitschaffende Faktoren. Als Kriterium der Einheit gewinnt das eine Evangelium alsbald großes Gewicht (vgl. Gal 1, 6ff; 2, 1ff), vor allem dann in der Kanonbildung. „Mag diese Einheit in der apostolischen Zeit durch die verschiedene theologische Entfaltung, die Freiheit in der Gestaltung der Liturgie, die noch fließende Organisation und die ungefestigten Missionsverhältnisse zum Teil noch verdeckt sein — es gilt tiefer zu sehen und hinter den manchmal verwirrenden Erscheinungen ... das Wesensbild der Kirche in den Blick zu bekommen, so wie es im Epheserbrief geglückt ist, in dem die Einheit aus Juden und Heiden ‚das Christumysterium‘ genannt wird, das sich in der apostolischen Verkündigung enthüllt (Eph 3, 4ff)“<sup>17</sup>. Trotz aller Vielfalt

<sup>14</sup> Schlier H., Die Einheit der Kirche im Denken des Apostels Paulus, in: Die Zeit der Kirche<sup>3</sup>, Freiburg-Basel-Wien 1962, 287—299, 287.

<sup>15</sup> Siehe Stauffer E., art. *εἰς*, in: ThWNT II 432—440.

<sup>16</sup> Vgl. Schlier H., Die Einheit der Kirche 287ff; ders., Art. Einheit der Kirche I, in: LThK<sup>3</sup> III 750—754; ferner Schnackenburg R., Die Kirche im Neuen Testament, Freiburg 1961; Fries H., Art. Einheit, in: Handbuch theol. Grundbegriffe I, München 1962, 259—269.

<sup>17</sup> Schnackenburg R., Wesenszüge und Geheimnisse der Kirche nach dem Neuen Testament, in: Mysterium Kirche I, hg. v. F. Holböck u. Th. Sartory, Salzburg 1962, 149. Vgl. dazu Ignatius, Sm 1, 2.

repräsentiert die Kirche im Ursprung Einheit, deren tiefstes Wesen in ihrem „Sein in Christus“ liegt.

Gewiß ist die Entfaltung der Kirche in der nachapostolischen Zeit schwer faßbar, nicht zuletzt wegen der Verschiedenartigkeit der überlieferten Zeugnisse; trotzdem können wir die Tendenz feststellen, dem neutestamentlichen Ursprung treu zu bleiben, vor allem auch in Betracht der kirchlichen Einheit<sup>18</sup>. Die Bedrohung der Kirche durch Spaltungen macht diese Sorge nur dringlicher. Zwar war die Möglichkeit der Häresie von Jesus selbst schon angekündigt (Mt 13, 24. 39; Lk 21, 8f u. a.) und von der Urkirche erfahren worden — namentlich als Widerspruch zu der überlieferten Lehre (Gal 5, 19ff; Röm 16, 17) —, doch machen sich nunmehr die spalterischen Tendenzen stärker bemerkbar, insofern sich regelrechte gegenkirchliche Gemeinschaften bilden<sup>19</sup>. Der Terminus *αἵρεσις* dient nicht nur zur Kennzeichnung der „falschen Brüder“ (Gal 2, 4; vgl. Polyk 2 Phil 6, 3), er wird jetzt auch angewandt auf die Irrlehre<sup>20</sup> und die verschiedenen Gruppen ihrer Anhänger, die man alsbald in Parallele setzt zu den weltlichen Philosophenschulen bzw. den jüdischen Sekten<sup>21</sup>. Neben dem Widerspruch zum einen Evangelium, der im einzelnen bei den Apostolischen Vätern erwähnt, jedoch nicht leicht zu bestimmen ist, treten frühzeitig auch Differenzen hinsichtlich des Ordnungsgefüges der Gemeinden auf<sup>22</sup>. Die trennenden Tendenzen, die sich unter den Sammelnamen Judenchristentum<sup>23</sup>, Heidenchristentum<sup>24</sup> oder Gnostizismus<sup>25</sup> verbergen,

<sup>18</sup> Siehe Gewiess J., Die Kirche des Neuen Testaments in der Sorge um die Erhaltung ihrer Einheit, in: *Unio Christianorum* 160—175.

<sup>19</sup> Vgl. Daniélou J., Von den Anfängen bis zum Konzil von Nicäa, in: *Geschichte der Kirche I*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1963, 81ff.

<sup>20</sup> So Did 8; Barn 9, 4; vgl. auch Apk 2, 9; 3, 9. In 1 Kor 11, 17 ist „*αἵρεσις* gegen *σχιζμα*“ deutlich abgehoben und bedeutet diesem gegenüber eine Steigerung. Die Steigerung besteht aber darin, daß die *αἵρεσις* das Fundament der Kirche berühren, die Lehre (2 Petr 2, 1), und zwar in so fundamentaler Weise, daß daraus eine neue Gemeinschaftsbildung neben der *ἐκκλησία* entsteht“ (Schlier H., art. *αἵρεσις* κτλ, in: *ThWNT I* 179—184, 182.).

<sup>21</sup> Der Leiter einer profanen, medizinischen Schule hieß beispielsweise *αἵρεσιάρχης*: der Titel ist auch auf das Haupt einer häretischen Gemeinde übertragen worden. Siehe Schlier H., art. *αἵρεσις*: 183, Anm. 2.

<sup>22</sup> Bauer W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934.

<sup>23</sup> Vgl. Goppelt L., Christentum und Judentum im 1. und 2. Jahrhundert, Gütersloh 1954.

<sup>24</sup> Die darin liegende Problematik erläutert zusammenfassend Daniélou J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Tournai 1961.

<sup>25</sup> Aus der reichen Literatur über den Gnostizismus sei nur erinnert an Grant R. M., *Gnosticism and Early Christianity*, New York-London 1959; Henry P., Art. Hellenismus und Christentum, in: *LThK<sup>2</sup> V* 215—222; Prümmer K. — Schubert K. — Schnackenburg R. — Rahner H. — Algemissen K., Art. Gnostizismus, in: *LThK<sup>2</sup> IV* 1021—1031.

brachten für die Einheit der nachapostolischen Kirche keine geringen Gefahren. Um so verständlicher erscheint das Bestreben der Großkirche, das Erbe der Einheit zu wahren auf der Grundlage des gemeinsamen Bekenntnisses — und nunmehr auch des Bischofsamtes.

Die eminente Sorge der nachapostolischen Kirche um ihre Einheit bezeugt schließlich der nicht unwesentliche Tatbestand, daß sie dieses Anliegen im Hinblick auf das Bischofsamt erstmals begrifflich formuliert. Wir betonten schon, daß es der Sache nach durchaus im Neuen Testament vorhanden und vielfach umschrieben ist; jedoch bedeutet es einen Fortschritt, wenn die Apostolischen Väter bewußt von der Einheit im Amtsträger reden. Die Begriffe, mit denen sie diese der Kirche Christi eingestiftete Wirklichkeit umschreiben, sind vor allem *ὁμόνοια* und *ἔνωσις*<sup>26</sup>. Während ersterer Ausdruck als Gegenbegriff zu *στάσις* mehr das Ordnungsgefüge der Gemeinde zum Gegenstand hat<sup>27</sup>, beinhaltet letzterer vorzüglich die seinshaften Einheitsstrukturen<sup>28</sup>. Die Wortwahl erweist sich dabei ebenso als Zeichen der Sorge um die Kircheneinheit wie der Verbundenheit mit dem zeitgenössischen Einheitsdenken.

Die Termini *ὁμόνοια* und *ἔνωσις* entstammen nicht der biblischen Sprache des Neuen Testaments<sup>29</sup>, sie wurden von den Apostolischen Vätern vielmehr entlehnt aus dem politischen und philosophischen Vokabular der Umwelt. Die Eintracht, *ὁμόνοια*, war „schon immer im klassischen Zeitalter der griechischen *πόλις* die Losung von friedestiftenden Führern und politischen Erziehern . . ., von Dichtern, Sophisten und Staatsmännern“<sup>30</sup>. Mit der Adaption dieser politischen Idee durch die christlichen Schriftsteller erfolgt aber über die pädagogisch-didaktische Absicht hinaus, nämlich das Anliegen kirchlicher Einheit zu erklären, ein Sich-Öffnen für die Ordnungsprinzipien der antiken Welt; tatsächlich unternimmt es Klemens von Rom in seinem Brief an die Korinther auch, an die Eintracht zu mahnen im Hinblick auf die kosmische Ordnung (20) oder die Organisation des Heeres (37).

Noch stärker als der römische Bischof betont Ignatius von Antiochien das Einheitsprinzip, und zwar vor allem mit dem Terminus *ἔνωσις*, bzw. *ἐνότης*. Heinrich Schlier machte bereits in seinen religionsgeschichtlichen Untersuchungen zu den Ignatianen auf diesen Sachverhalt aufmerksam: „Schon

<sup>26</sup> Kraft H., *Clavis Patrum Apostolicorum*, München 1963, 315 und 158; Bauer W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*<sup>5</sup>, Berlin 1958, 1033 u. 490.

<sup>27</sup> Pape W., *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch II*<sup>3</sup>, Graz 1954, 338.

<sup>28</sup> Ebd. I, 861.

<sup>29</sup> Das Wort *ἐνότης* findet sich Eph 4, 3 und 4, 13; in einer Lesart auch Kol 3, 14.

<sup>30</sup> So W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963, 9; dazu 86 f. Den Gedanken der Eintracht in der Antike verfolgt Fuchs H., *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlin 1926, 109 ff.

bei dem ersten Zusehen muß es auffallen, daß die Begriffe ἐνότης, ἔνωσις, sowie ἐνοῦσθαι von den AVV nur Ignatius verwendet, und daß ἔνωσις (u. ἐνοῦσθαι) auch im NT nicht, ἐνότης nur an zwei charakteristischen Stellen, Eph 4, 3 und 4, 13 vorkommt. Bei Ignatius dagegen sind sie Grundbegriffe seines religiösen Denkens<sup>31</sup>. Erinnert man sich daran, daß der Gedanke der Einheit in der antiken Philosophie eine erhebliche Rolle spielte<sup>32</sup>, dann legt sich der Schluß nahe, daß auch der Bischof von Antiochien solcher Denkweise verpflichtet ist; allerdings sind derartige Einflüsse noch zu wenig erhellt<sup>33</sup>. Immerhin rechtfertigt das Dominieren des Einheitsmotivs, das auch in der sprachlichen Formulierung seinen eigentümlichen Ausdruck findet, die Annahme, daß Ignatius geläufige Denkformen seiner Zeit zur Deutung und Illustration der Kircheneinheit einbringt.

Von der Urkirche her übernahm also das nachapostolische Zeitalter die Wahrung der Einheit als unabdingbare Pflicht und Aufgabe. Ja, diese wurde um so wichtiger, je mehr sich die Tendenzen zu Streit und Spaltung bemerkbar machten. In Anbetracht der drohenden Gefahren von außen her schuf die innere Einheit der Kirche eine wesentliche Voraussetzung für ihren Fortbestand. Es kann darum nicht wundernehmen, wenn die Apostolischen Väter dieses Anliegen mit Nachdruck vertreten, indem sie auf dem Fundament des Neuen Testaments und unter Einbeziehung zeitgenössischer Motive die Entwicklung weitertrieben.

## II. Der Bischof als Repräsentant der Einheit

Wenn man nun die Frage stellt nach dem charakteristischen Fortschritt der Apostolischen Väter gegenüber dem Neuen Testament in Sachen der Kircheneinheit, so ist zu verweisen auf den Bischof, der zu den überlieferten Faktoren<sup>34</sup> nunmehr als Repräsentant der Einheit hinzutritt. Die Texte erwecken zum Teil den Anschein, als konzentrierte sich sogar die Kircheneinheit im Bischofsamt, das nun über die Lebens- und Ordnungsfunktion hinaus einen ausgeprägten Symbolcharakter erhält; der Bischof wird gewissermaßen zum Inbegriff der Einheit. Nicht mit Unrecht sagt darum Hans v. Campenhausen: „Die Person des Bischofs gewinnt in dieser ganzen Betrachtung naturgemäß überragende Bedeutung“<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Schlier H., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Gießen 1929, 99. Schlier behandelt unter religionsgeschichtlichem Aspekt die ergänzende Frage „Christus und die ἔνωσις der Kirche“ (97–102).

<sup>32</sup> Vgl. Prüm m K., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Freiburg 1943.

<sup>33</sup> Perler O., Art. Ignatios, in: *LThK*<sup>2</sup> V 611 f; ders., Das vierte Makka-baerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte, in: *RivAC* 25 (1949) 47–72.

<sup>34</sup> Auf sie verweist Klem 46, 6: „Oder haben wir nicht einen Gott und einen Christus und einen Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist, und ist die Berufung in Christus nicht eine?“.

<sup>35</sup> Campenhausen H. v., *Kirchliches Amt* 109.

In der Tat sind die einzelnen Phasen in der Entfaltung des Episkopates nicht leicht faßbar<sup>36</sup>. Erstmals begegnet uns das Bischofsamt in den paulinischen Missionsgemeinden (Phil 1, 1 und Apg 20, 28), also im heidenchristlichen Bereich; der Inhaber erfüllt offensichtlich jene Aufgaben, die 1 Thess 5, 12 den *προισταμένους* zugeschrieben werden, nämlich das „sich mühen“, „im Herrn vorstehen“ und „ermahnen“. 1 Kor 12, 28 werden diese Dienste als *κυβερνήσεις* bezeichnet. Daraus wird bereits ersichtlich, daß sich das Bischofsamt aus bescheidenen Anfängen entwickelt hat; es gab ja auch in den Gemeinden offensichtlich immer mehrere Bischöfe. Die Apostel, Propheten und Lehrer hoben sich von ihnen durch ihre charismatischen Gnadengaben ab; ein Sachverhalt, der später noch Spannungen auslösen sollte. Das Verhältnis zu den Presbytern unterliegt manchem Dunkel, da auf die gleichen Leute verschiedene Bezeichnungen angewandt wurden; noch im ersten Klemensbrief werden die gleichen Amtsträger bald „Älteste“ (44, 5; 47, 6; 54, 2), bald „Bischöfe“ (42, 4; 44, 1—3) genannt<sup>37</sup>. Eine Angleichung der Bischöfe an die Propheten und Lehrer wird sichtbar Did 15, 1f, insofern sie nun deren Obliegenheiten wahrnehmen sollen; freilich sind sie in den Verwaltungsaufgaben, im Gottesdienst und in der Lehre noch als Kollegium tätig. Über die ersten Ansätze einer Entwicklung auf einen monarchischen Episkopat hin, wie sie die Pastoralbriefe andeuten (1 Tim 3, 2; Tit 1, 5ff), weist das Zeugnis des Ignatius von Antiochien hinaus, der sich nicht nur als Bischof dieser Stadt, sondern als Bischof Syriens bezeichnet (Röm 2, 2). Damit ist aber auch die Entwicklung des Episkopates auf einer Stufe angelangt, die dessen Verknüpfung mit der Kircheneinheit ermöglicht.

Bereits Klemens von Rom bringt diese „Aufwertung“ des Bischofsamtes in Zusammenhang mit der kirchlichen Einheit. Zwar identifiziert er noch Bischöfe und Presbyter, aber wir stoßen bei ihm erstmals auf eine hierarchische Stufung der Kirchenämter. „Die Apostel empfangen“, so erklärt er, „die frohe Botschaft für uns vom Herrn Jesus Christus; Jesus, der Christus, wurde von Gott gesandt. Christus kommt also von Gott, und die Apostel kommen von Christus her; beides geschah demnach in schöner Ordnung nach Gottes Willen... Sie predigten in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein. Und dies war nichts Neues; stand doch seit langen Zeiten von Bischöfen und Diakonen

<sup>36</sup> Siehe Beyer H. W., art. *ἐπισκοπτομαι* κτλ; in: ThWNT II 595—619; Ge-wiess J. — Schmaus M. — Mörsdorf K. — Brunner P., Art. Bischof, in: LThK<sup>2</sup> II 491—506.

<sup>37</sup> Vgl. Michaelis W., Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift, Bern 1953. G. Konidaris meint: „Presbyter sein, das war der Stand dieser Männer, als Episcopos zu walten, war ihre Aufgabe“ (Warum die Urkirche von Antiochia den *προσβύτα προσβύτερον* der Ortsgemeinde als *ho Episkopos* bezeichnete, in: MThZ 12 (1961) 269—284, 273.



geschrieben. Denn so sagt an einer Stelle die Schrift: „Ich will einsetzen ihre Bischöfe in Gerechtigkeit und ihre Diakone in Treue“ (42, 1—5)<sup>38</sup>. Mit dieser Sukzessionslehre will Klemens von Rom die Würde des Bischofsamtes herausstellen und es zugleich sichern gegen Auflösungstendenzen in der Gemeinde. „Auch unsere Apostel wußten durch unsern Herrn Jesus Christus, daß es Streit geben würde um das Bischofsamt. Aus diesem Grunde setzten sie, da sie genauen Bescheid im voraus erhalten hatten, die oben genannten ein und gaben hernach Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen“<sup>39</sup>. Die Rückführung der kirchlichen Ämterordnung auf Gott verleiht ohne Zweifel den Bischöfen innerhalb der Gemeinde eine Stellung, die über die verschiedenen Dienstfunktionen hinaus zum Gerüst der kirchlichen Einheit wird.

Tatsächlich betrachtet der Verfasser des Briefes die Absetzung dieser leitenden Männer in Korinth als einen Bruch der Einheit und Eintracht, die sich als Leitmotive durch das ganze Schreiben ziehen. Der Hauptzweck des Briefes ist ja die Beseitigung der Spaltung in Korinth, um so die Eintracht wieder herzustellen. An zahlreichen Beispielen demonstriert Klemens die Haltung der *ὁμόνοια* <sup>40</sup>, immer wieder kommt er auf dieses Anliegen zu sprechen (9, 4; 11, 2; 20, 3. 10f; 21, 1; 30, 3; 34, 7; 49, 5; 50, 5; 60, 4; 61, 1; 63, 2; 65, 1). Gleichartige Vorstellungen wie Friede (20, 10), Liebe (49, 5), Beständigkeit (61, 1) ergänzen das *ὁμόνοια*-Motiv, dessen Vertrautheit bei den Korinthern günstige Voraussetzungen schafft für die Beilegung der Wirren.

Da aber der Streit entstanden war wegen des Bischofsamtes (44, 1)<sup>41</sup>, kreist die Idee der Eintracht um dieses Zentrum. Klemens versucht denn auch, den Episkopat theologisch zu festigen<sup>42</sup> und ihn gewissermaßen als Stütze der kirchlichen Einheit auszuweisen, vor allem unter dem obwaltenden Ordnungsgedanken (vgl. 57, 1ff). Bischofsamt und Einheit der Gemeinde tragen sich gegenseitig in dieser Zuordnung, die sich in der

<sup>38</sup> Klemens ändert dabei den Isaiastext (60, 17) in der Absicht, Episkopat und Diakonat bereits aus dem AT zu erweisen; vgl. Beyer H. W. art. ἐπισκοπῆματα 616.

<sup>39</sup> Klem 44, 1f. Zur Stelle vgl. auch Knopf R., Die Apostolischen Väter I (Handbuch z. Neuen Testament, Erg. Bd.), Tübingen 1920, 118f.

<sup>40</sup> Gerade darin zeigt Klemens seine Verbundenheit mit der Popularphilosophie seiner Zeit; siehe Sanders L.: L'Hellénisme de saint Clément de Rome et le Paulinisme, Lovanii 1943.

<sup>41</sup> Klem 44, 1: ὅτι ἐπὶ ἔσται περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς (Fischer J. A.: Die Apostolischen Väter 80).

<sup>42</sup> Neumann J.: Der theologische Grund für das kirchliche Vorsteheramt 255ff.

Gemeinschaft der Gläubigen sichtbar bewährt<sup>43</sup>. Über dieses Ordnungsgefüge göttlicher Weisung hinaus besitzt der Bischof bei Klemens von Rom offensichtlich keine tiefere Bedeutung. Allein die Tatsache, daß ein Kollegium von Episkopen (vgl. 44) die Leitungsgewalt ausübt, erschwert ähnliche Spekulationen, wie sie uns bei Ignatius von Antiochien begegnen. Zwar bringt auch der Brief an die Korinther den Bischof in die Nähe des Hohenpriesters (40, 5) oder des einen Gottes (43, 6), doch werden diese Anspielungen, falls sie überhaupt zutreffen<sup>44</sup>, für eine Einheitstheologie nicht eingesetzt. Darum läßt sich der klementinische Entwurf eher als Ordnungseinheit bezeichnen, in der dem Bischof eine tragende Funktion zukommt; stehend in der Sendungsreihe von Gott her ist er der Halt und Wahrer kirchlicher Einheit<sup>45</sup>.

Stärker als bei Klemens von Rom kommt die Zuordnung von Bischofsamt und Kircheneinheit bei Ignatius von Antiochien zum Ausdruck. Der Grund hierfür liegt zunächst in der Tatsache des monarchischen Episkopates, der uns in seinen Schriften voll entfaltet begegnet, dann aber wohl auch in seinem Bemühen um eine mystisch-pneumatische Durchdringung der Wirklichkeit Kirche. In den Ignatianen tritt der Bischof als Repräsentant der Einheit schlechthin auf. Zweifelsohne finden sich in ihnen verschiedene Aspekte der kirchlichen Einheit, sei es als Glaubenseinheit oder als liturgische Einheit<sup>46</sup>; trotzdem bildet die Idee vom Bischof als dem Inbegriff der Kircheneinheit einen markanten Fortschritt gegenüber dem vorausgehenden Einheitsgedanken.

Selbstredend kennt auch Ignatius den Episkopat als Garant der kirchlichen Ordnung, die in erster Linie beim Gottesdienst in Erscheinung tritt<sup>47</sup>. Den Ephesern verheißt er einen Brief mit weiteren Erläuterungen,

<sup>43</sup> J. Colson, *Les fonctions ecclésiales* 183, schreibt: *L'épiscopé apparaît comme le centre et le pôle de cette charité, qui résume la vie chrétienne dans sa perfection. C'est le lien de l'unité*; vgl. dazu auch Kap. 49f des Klemensbriefes.

<sup>44</sup> Zu den Stellen siehe Knopf R.: *Die Apostolischen Väter* 114 und 118; er sagt: „Der christliche ordo kündigt sich in Keimentwicklung an“ (114).

<sup>45</sup> Das Bildwort vom Leibe Christi führt Klemens ebenfalls im Sinne der Ordnungseinheit ein, wenn er erklärt: „Erhalten werden soll nun unser ganzer Leib in Christus Jesus, und jeder soll sich seinem Nächsten unterordnen entsprechend und aufgrund der ihm verliehenen Gabe“ (38, 1); vgl. auch 46, 7. Zum Ganzen siehe auch Gewiess J.: *Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen Hierarchie*, in: *Hist. Jahrbuch* 72 (1953) 1–24, bes. 20ff.

<sup>46</sup> So Padberg R., *Geordnete Liebe* 203: „Mit guten Gründen kann man, ohne diesen Briefen Gewalt anzutun, die in ihnen vertretene kirchliche Einheit einmal als Glaubenseinheit, sodann als liturgische Einheit, an dritter Stelle — damit zusammenhängend — als hierarchische und schließlich als katholisch-universale Einheit beschreiben“.

<sup>47</sup> Zur Sicht des Bischofs allgemein vgl. Cloin G., *De Spiritualiteit van de Ignatiaanse bisschops-idee*, Nijmegen 1938.

wenn „der Herr mir offenbart, daß ihr Mann für Mann, gemeinsam, alle im einzelnen in Gnade zusammenkommt in einem Glauben und in Jesus Christus . . . , um dem Bischof und dem Presbyterium mit ungeteiltem Sinn Gehorsam zu bezeigen und ein Brot zu brechen, das Unsterblichkeits- arznei ist, Gegengift, daß man nicht stirbt, sondern lebt in Jesus Christus immerdar“ (Eph 20, 2). Im kultischen Mahle stellt die Kirche ihre Einheit in vollkommener Weise dar und gerade hier wird ihr Ordnungsgefüge deutlich, das in Gehorsam anzuerkennen ist. Die Ähnlichkeit zu Ausführungen des Klemensbriefes ist unverkennbar<sup>48</sup>. Wie im liturgischen Geschehen, so stellt im gesamten Gemeindeleben die Anerkennung des bischöflichen Amtsträgers eine Voraussetzung kirchlicher Eintracht dar (Tr 7, 1; 12, 2). Mit einer gewissen Schärfe formuliert Ignatius: „Es ziemt sich, auf jede Weise Christus zu verherrlichen, der euch verherrlicht hat, damit ihr in einmütiger Unterwerfung fest verbunden, gehorsam dem Bischof und dem Presbyterium, in jeder Hinsicht geheiligt seid“ (Eph 2, 2). Eine straffe Ordnung kennzeichnet das Bild dieser Gemeinden, in denen der Bischof — Ignatius spricht von ihm immer in der Einzahl — eine überragende Rolle spielt. Von dieser Unterordnung, die in den theologischen Horizont gerückt wird, erwartet sich Ignatius die Eintracht der Gemeinden, wenn er an die Magnesier schreibt: „Seid dem Bischof und einander untertan, wie Jesus Christus dem Vater nach dem Fleische, und die Apostel Christus und dem Vater und dem Geist, auf daß Einigung sei, fleischliche wie auch geistige!“ (Mg 13, 2)<sup>49</sup>.

Mit diesem Vergleich rückt das Ordnungsverhältnis der Gemeinde in die Nähe der Beziehung von Gott-Vater und menschgewordenem Sohn; die mehr rechtliche Struktur im Aufbau der Einzelkirchen wird nunmehr theologisch-mystisch begründet, und zwar vor allem mit Hilfe des platonischen Bilddenkens. Der Bischof erscheint nun plötzlich als Abbild des Vaters, als *τύπος τοῦ πατρὸς* (Tr 3, 1), dem deshalb erhöhte Achtung zukommt<sup>50</sup>. Damit sind aber auch die Grundlagen geschaffen für die Kristallisation der kirchlichen Einheit im Bischof, der letztlich Gott, den Bischof aller (*ἐπίσκοπος πάντων*, Mg 3, 1) vertritt<sup>51</sup>. Die Verbundenheit mit dem

<sup>48</sup> Kuß O., Jesus und die Kirche im Neuen Testament, in: Auslegung und Verkündigung I, Regensburg 1963, S. 68, Anm. 135, betont, daß beide trotz der Verschiedenheiten einig seien in dem Bemühen, „den erhaltenen Wert einer festen Ordnung beinahe hyperbolisch herauszustellen“.

<sup>49</sup> Die hierarchische Gliederung der irdischen Gemeinde wird Tr 3, 1 und Mg 6, 1 verglichen mit der Stufung zwischen Vater, Christus und den Aposteln; der Vergleich bleibt aber nicht im Symbolischen stecken, er will vielmehr die reale Stellung von Bischof, Presbyterium und Diakonen unterstreichen.

<sup>50</sup> Siehe Freundorfer J., Art. Typus, in: LThK X 345f; zum Ganzen Fischer J. A., Die Apostolischen Väter 126. Der Gedanke begegnet uns auch Mg 6, 1; Sm 9, 1.

<sup>51</sup> Vorbereitend mag die Bezeichnung eines Gottes als *ἐπίσκοπος* in der griechischen Umwelt gewirkt haben.

Bischof der Gemeinde wird so zum sichtbaren Ausdruck jener Einheit mit Gott, die alle irdischen Möglichkeiten transzendiert. Ohne Umschweife kann darum Ignatius formulieren: „Alle, die Gottes und Jesu Christi sind, diese sind mit dem Bischof; und alle, die reumütig zur Einheit der Kirche kommen, auch diese werden Gottes sein, auf daß sie nach Christus leben“ (Phil 3, 2). Hier zeigt allein schon die Austauschbarkeit der einzelnen Satzglieder, wie die kirchliche Einheit bedingt ist durch die gnadenhafte und umgekehrt, anders ausgedrückt, wie die pneumatische Sphäre die organisatorisch-juridische durchdringt<sup>52</sup>.

Da Ignatius gegen alle Verflüchtigung mit Nachdruck schließlich die Faktizität des Heilsgeschehens in Christus sicherzustellen sich müht, ist es nur natürlich, daß seine Einheitstheologie daran ihren Maßstab findet; in dem Bestreben nach Angleichung erscheint darum der Bischof auch als Repräsentant Christi. Ihm ordnet sich unter, wer sich dem Episkopus unterwirft (Tr 2, 1; vgl. Polyk praescr.). So bleibt auch das Bischofsamt gebunden an die Heilsveranstaltung Gottes<sup>53</sup>.

Diese Sicht des Bischofs ermöglicht es Ignatius, in ihm die Einheit der Kirche zu konzentrieren. Tatsächlich reiht er den Episkopus auch ein in die Gruppe jener einheitsbildenden Faktoren, die schon bekannt sind aus dem Neuen Testament, wenn er mahnt: „Seid deshalb bedacht, eine Eucharistie zu gebrauchen — denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, einer der Opferaltar, wie einer der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitknechten —, damit ihr, was immer ihr tut, gottgemäß tut“ (Phil 4). Gerade die Formel *εἰς ἐπίσκοπος* zeigt das neue Einheitsprinzip, das zur einen Eucharistie, zum einen Opferaltar konstituierend hinzutritt; als hierarchische Spitze der jeweiligen Ortskirche und als Vertreter Gottes, bzw. Christi repräsentiert der Bischof die Einheit<sup>54</sup>.

Wegen der zahlreichen Mahnungen in den Ignatianen, die Einheit der Kirche in diesem Sinne zu wahren und nichts ohne den Bischof zu tun (Phil 7, 2; Mg 4, 7, 1; Tr 2, 2; 7, 2), liegt die Vermutung nahe, daß sich die

<sup>52</sup> Dieser Sachverhalt kommt auch in der Soma-Ekklesiologie zum Ausdruck, die Ignatius, Tr 11, 2 wohl im Anschluß an paulinische Theologie einführt.

<sup>53</sup> Der Gedanke vom Bischof als dem Stellvertreter Christi bestimmt stark die ignatianische Argumentation; vgl. auch Eph 6, 1.

<sup>54</sup> Colson J., *Les fonctions ecclésiiales* 220 sagt: *Il est le pôle de l'unité, étant l'image visible et le reflet vivant de l'Evêque de tout les âmes, Dieu, qui les réunit et les sauve en Jésus-Christ son Fils*. Es scheint, daß bei Ignatius das typologische Denken verschmilzt mit dem solidarischen, das man heute zu umschreiben pflegt mit dem Begriff der „korporativen Persönlichkeit“. Der Bischof repräsentiert nicht nur Christus, er faßt auch die Gemeinschaft der Gläubigen zusammen, so daß deren Tun nur im Verein mit dem Bischof voll wirksam wird. Vgl. de Fraine J., *Adam und seine Nachkommen*. Der Begriff der „Korporativen Persönlichkeit“ in der Heiligen Schrift, Köln 1962.

eben skizzierte Theologie des Bischofsamtes noch nicht allerorten durchgesetzt hat<sup>55</sup>, aber angesichts des monarchischen Episkopates — in den erwähnten kleinasiatischen Gemeinden gibt es jeweils nur einen Bischof — die realen Voraussetzungen vorfindet. Auch dort, wo ein Bischof schweigt (vgl. Eph 6, 1; Phil 1, 1)<sup>56</sup>, vermag er kraft seiner Sendung die Kircheneinheit zu repräsentieren. Das pneumatische Element der frühen Kirche wird indes nicht einfach von einem juridischen Ordnungsgefüge absorbiert, sondern in eine symbolisch-mystische Ebene gehoben<sup>57</sup>. Damit glaubt Ignatius, sowohl der Vergangenheit treu wie auch der Gegenwart gerecht zu bleiben in seinem Bemühen um die Einheit der Kirche, die sich im Bischof darstellt.

### *III. Die Einheit in der Großkirche*

Die starke Betonung des Bischofsamtes als Pol der ortskirchlichen Einheit drängt zur Frage, wie sich dann die Einheit der Großkirche darstellt. Zieht die Vorstellung vom Bischof als dem Vertreter Gottes, bzw. Christi nicht die Gefahr eines individualistischen Zerfalls nach sich? Tatsächlich muß man zugestehen, daß den Apostolischen Vätern Eintracht und Einheit der Einzelgemeinden ein dringlicheres Anliegen war, als deren Zuordnung auf die Großkirche. Trotzdem haben sie den Blick auf das Ganze nicht außer acht gelassen; vor allem auch bei ihren Versuchen, die Stellung der römischen Kirche und deren Ansehen zu umschreiben.

Die Einheit der Kirche als universale Kirche übernahm das nachapostolische Zeitalter als wesentliche Gegebenheit. Diese Realität nun auch unter den zerstreuten Gemeinden zu verwirklichen und geistig zu deuten, ist nicht zuletzt wegen der dürftigen Quellen ein schwer zu durchleuchtender Prozeß. Die Uneinigkeit unter den Forschern über den ganzen Fragenkomplex erschwert zudem ein gültiges Urteil. Dennoch läßt sich in den Grundzügen darstellen, wie die Apostolischen Väter die Einheit der Großkirche verstanden.

Klemens von Rom begreift die Universalkirche als Herde Christi (59, 4), als Volk Gottes (59, 4) oder als Leib Christi (38, 1); für die einigende

<sup>55</sup> Bauer W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei* 65ff. Danach handelt es sich bei dieser Einheits-theologie um den Versuch einer Minderheit, mit Hilfe eines entschlossenen Führers eine neue Ordnung durchzusetzen; siehe dazu die Kritik von Padberg R., *Geordnete Liebe* 211f. Zum Ganzen vgl. auch McArthur A. A., *The Office of Bishop in the Ignatian Epistles and in the Didascalia Apostolorum compared*, in: TU 79, 298—304.

<sup>56</sup> Das Motiv des Schweigens entstammt wohl gnostischer Denkweise; es kehrt bei Ignatius öfters wieder. P. Meinhold, *Schweigende Bischöfe* 468ff faßt dies als Mangel pneumatischer Begabung auf.

<sup>57</sup> Fischer, J. A., *Die Apostolischen Väter* 126f. Vgl. auch Preiss Th., *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche*, in: *Revue d'hist. et de phil. rel.* 18 (1938) 197—241.



Funktion eines Bischofs finden sich bei ihm jedoch keine Andeutungen. K. Baus stellt mit Recht fest: Es „läßt sich kein Bischof der nachapostolischen Zeit nennen, der etwa mit der gleichen Autorität wie in seiner Gemeinde in die Verhältnisse anderer lokaler Kirchen eingreifen oder etwa der Gesamtkirche Weisungen geben könnte“<sup>58</sup>. Wenn das Eingreifen der römischen Gemeinde in die korinthische Krise „aus dem Empfinden brüderlicher Mitverantwortung für den Frieden und das Heil der Korinther, sowie aus der Sorge des Mitbetroffenen um die Einheit der Kirche“ erfolgte<sup>59</sup>, dann steht das Bewußtsein einer universalen Gemeinschaft dahinter, deren Fortbestand der römischen Kirche ein besonderes Anliegen war. Darin kündigt sich in etwa die künftige Sonderstellung Roms an<sup>60</sup>, jedoch fehlt der Hinweis auf den Bischof als verantwortlichen Repräsentanten der Universalkirche. Die Rückführung der Ämterordnung auf Gott legt allerdings den Schluß nahe, daß die Lokalkirchen unmittelbar über ihre Presbyter, bzw. Episkopen auf Christus und Gott bezogen werden. Die Instanz eines Bischofs aller Einzelkirchen erscheint aber nicht als Kristallisationspunkt der Einheit.

Die Frage nach der Stellung des Bischofs innerhalb der Universalkirche spitzt sich bei Ignatius wegen seiner Betonung des monarchischen Episkopates noch mehr zu. Das Bewußtsein von der Universalität der Ekklesia ist beim Bischof von Antiochien durchaus vorhanden. Jede völkische Grenze wird gesprengt, wenn er von den Heiligen und Gläubigen spricht, „ob unter den Juden oder unter den Heiden, im einen Leib seiner Kirche“ (Sm 1, 2)<sup>61</sup>; hier ist die Überzeugung von der Zusammengehörigkeit aller Christen — bei Ignatius findet sich erstmals die Bezeichnung „Christentum“ — *χριστιανισμός*<sup>62</sup> — lebendig, einer gnadenhaft geschenkten Einheit (Eph 20, 2). Die Einzelgemeinden stehen darum nicht isoliert, sie bilden vielmehr Glieder eines großen Organismus.

Es ist nun höchst bemerkenswert, wie Ignatius das Verhältnis von Lokalkirche und Universalkirche in Betracht des Bischofs zu klären versucht. Im Brief an die Smyrnäer schreibt er nämlich: „Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus ist, die

<sup>58</sup> Baus K., Handbuch der Kirchengeschichte I: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche<sup>2</sup>, Freiburg 1963, 179.

<sup>59</sup> Fischer J. A., Die Apostolischen Väter 11.

<sup>60</sup> Altaner B., Patrologie<sup>6</sup>, Freiburg 1961, 81.

<sup>61</sup> Vgl. dazu auch Mußner Fr., Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier 1955. Eine universale Schau der Gesamtkirche wird hier deutlich, einer näheren Konkretion geht jedoch Ignatius aus dem Wege; die Betonung der einen Kirche aus Juden und Heiden zeigt aber jedenfalls das starke Bemühen, alle Gegensätze zu überwinden. Vgl. dazu allerdings Mg 10, 3, wo gegenüber dem Judentum eine kritische Haltung sichtbar wird.

<sup>62</sup> Mg 10, 1. 3; Röm 3, 3; Phil 6, 1.

katholische Kirche ist“ (8, 2). Ganz abgesehen davon, daß hier der Ausdruck „καθολικὴ ἐκκλησία“ in das theologische Denken eingeführt wird, stellt der Text die Ortskirche in Parallele zur Großkirche, den Ortsbischof in Vergleich zu Christus. Damit liegt aber auch eine Sicht der Einheit vor, die dem Einzelbischof die Christusrepräsentation zuschreibt auf dem Hintergrund der Vorstellung von Christus als dem Haupt des mystischen Leibes, der Kirche. Tatsächlich erklärt Ignatius auch: „Unmöglich kann ja ein Haupt für sich geboren werden ohne Glieder, da Gott Einigung verheißt, was er selbst ist“ (Tr 11, 2). Die Betonung des monarchischen Episkopates beeinträchtigt demnach nicht die Einheit der Universalkirche, da die Vielheit der Einzel Bischöfe sich in Christus als dem Haupt der Kirche konzentriert.

Im Hinblick auf diese Formulierungen ist es verständlich, wenn die römische Kirche im Einheitsgedanken des Ignatius keine spezifische Symbolfunktion ausübt. Ohne Zweifel spricht der antiochenische Bischof der Kirche Roms eine maßgebliche Autorität zu — man erinnere sich der viel diskutierten Formel von der προκαθήμενῇ τῆς ἀγάπης<sup>63</sup>; für seine Einheitstheologie unter dem Aspekt des Bischofsamtes wird diese Tatsache jedoch nicht wirksam.

#### *Zusammenfassung:*

Die Apostolischen Väter, vor allem Klemens von Rom und Ignatius von Antiochien, orientieren die Einheit der Kirche über die neutestamentlichen Faktoren hinaus betont an den Amtsträgern, bzw. direkt den Bischöfen. Der Episkopat besitzt nach diesen Zeugen der Überlieferung eine wesentliche Funktion für die Unio Christianorum. In der Diskussion um die verfassungsmäßigen Grundlagen der Kirche hat man diesen Tatbestand gelegentlich unterbewertet in dem Bestreben, den römischen Bischof als Zentrum der Einheit auszuweisen. Die Zeugnisse belehren uns jedoch, daß das Bischofsamt die kirchliche Einheit nicht sprengt, sondern einer ihrer wesentlichen Pfeiler ist. Damit reden diese Ausführungen auch nicht einem Episkopalismus das Wort, der in seiner deutschen Ausprägung nicht zuletzt mit Trier verbunden ist, sondern der Größe des Bischofsamtes in der Sicht der frühen Kirche.

<sup>63</sup> Vgl. Fischer J. A., Die Apostolischen Väter 129f; Perler O., Die Apostolischen Väter. Zum Brief des Ignatius an die Römer, in: Freiburger Ztschr. f. Phil. u. Theol. 5 (1958) 187—191; ders., Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde, in: Divus Thomas 22 (1944) 413—451.

## Gab es in Israel ein „prophetisches Amt“? \*

Von Professor Heinrich Groß, Trier

„Die Propheten als die großen Einzelnen, als die Heroen des Geistes, die in vollkommener Einsamkeit unerhört neue Gedanken über Gott und die Religion, über die sittliche Tat des Individuums und den Sinn der Geschichte ersannen, die in ekstatischer Ergriffenheit die Geheimnisse Gottes enthüllten — das ist das klassisch gewordene Prophetenbild des Liberalismus. Wie anders ist das Bild des Propheten, das im Lauf unserer Untersuchung immer klarer hervorgetreten ist! Statt Freiheit: Bindung, statt Vereinzelung: Stehen in der Solidarität mit seinem Volk und Verwurzelung in seinem Glaubensgut, statt der Spontaneität des Geistes ein festes Amt und Auftrag, das die Form seiner Verkündigung bis ins einzelne bestimmt.“ Mit diesen Worten des Grafen Henning Reventlow<sup>1</sup> sei das Thema der folgenden Ausführungen kurz umrissen, in denen eine neue Auffassung der Prophetenforschung vorgestellt werden soll.

Die Angabe des Themas legt es von innen her auf und nahe, die gestellte Aufgabe in zwei Schritten zu lösen. Zunächst wird es notwendig sein, genauer darzulegen, was das vermeintliche „prophetische Amt“ in Israel gewesen ist oder doch gewesen sein soll, wer seine Träger waren, worin es sich äußerte, welche Aufgabe ihm für das auserwählte Volk in der Offenbarungsgeschichte zukam. Dann ist in einer kritischen Würdigung zu diesem neuen atl. Theologumenon Stellung zu nehmen.

### I

Vielleicht werden der Wandel, den die atl. Wissenschaft in den letzten 40 Jahren durchgemacht hat, und die durch ihn angebahnten Entwicklungen, die die schwebende Diskussion heute weithin beanspruchen und beherrschen, nirgendwo so deutlich und greifbar wie in der Frage nach dem Prophetismus. Noch fast bis 1930 bemühten sich im Gefolge von Duhm und Hölscher<sup>2</sup> eine Reihe von Forschern, auf psychologischem Wege den Propheten nahe zu kommen. Sie legten das Schwergewicht ihrer Forscherarbeit darauf, in die ekstatischen Erfahrungen einzudringen und das Spezifische des persönlichen Gotteserlebens der Propheten zu erfassen.

\* Nachstehender Beitrag wurde auf den Journées Bibliques vom 26. bis 28. August 1963 in Löwen vorgetragen.

<sup>1</sup> W. Graf Reventlow, *Wächter über Israel. Ezechiel und seine Tradition*, Berlin 1962 (BZAW 82) 157.

<sup>2</sup> Vgl. außer B. Duhm, *Israels Propheten*, <sup>2</sup>1922 und G. Hölscher, *Die Profeten*, 1914 dafür etwa H. W. Hertzberg, *Prophet und Gott*, 1923; J. Hänel, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, 1923; A. Weiser, *Die Prophetie des Amos*, 1929.

Doch mußte man einsehen, daß dieser Forschungsrichtung Schranken gesetzt waren, vor allem, daß man auf solchen Wegen des eigentlich Prophetischen nicht habhaft werden konnte, weil die Prophetenbücher an so gearteten Fragestellungen nicht hauptsächlich und in erster Linie interessiert sind. Denn es geht den Prophetenschriften zweifelsohne nicht darum, die Propheten in ihrer einsam hochragenden und beispielhaften sittlichen Größe zu zeichnen, sondern vielmehr darum, ihre Aufgabe und Bedeutung für die Offenbarung und die Heilsgeschichte herauszustellen.

So trat denn bald als neuer Aspekt der Forschung die Frage nach der Beziehung der Propheten zum Kult in den Mittelpunkt des Interesses. M o w i n c k e l<sup>3</sup> versuchte schon 1922 in seinem Werk *Psalmen-Studien III: „Kultprophetie und prophetische Psalmen“* das A m t d e s K u l t p r o p h e t e n in Israel nachzuweisen. Nicht viel später kam J u n k e r<sup>4</sup> in seiner Habilitationsschrift *„Prophet und Seher in Israel“* zu dem Ergebnis, daß die Nebiim von alters her eine Art Kultpersonal waren, daß es in alter Zeit, also in der Zeit des vorklassischen Prophetentums, in Israel sozusagen eine institutionelle Aufgabe für den Nabi gab, daß Propheten im Kult nicht nur vereinzelt und bei außergewöhnlichen Anlässen auftraten, sondern daß solches Tun der Propheten in Israel eine gewohnheitsmäßige und regelmäßige Erscheinung war. Fortgebildet und mit Nachdruck wird diese Auffassung heute von H a l d a r<sup>5</sup> und J o h n s o n<sup>6</sup> vorgetragen. Jedoch ist von den beiden letztgenannten Forschern und dem Kreis, aus dem sie kommen, vor allem der nordischen Schule, zu sagen, daß sie die Propheten zu sehr im Lichte und mit Maßstäben der Umwelt Israels sehen und verstehen wollen, daß sie infolgedessen das Eigenartige und Spezifische der Jahwe-Propheten in ihrer religionsgeschichtlichen Betrachtung und religionsvergleichenden Schau unterbewerten oder gar ganz außer acht lassen<sup>7</sup>.

Auf anderem Wege und in bewußter Distanzierung von und in Auseinandersetzung mit der skandinavischen Schule kommt dann auch G u n n e w e g<sup>8</sup>, gestützt hauptsächlich auf die Untersuchungen von P l ö g e r<sup>9</sup>, zu

<sup>3</sup> Als photomechanischer Nachdruck erschienen Amsterdam 1961.

<sup>4</sup> Trier, 1927, vgl. vor allem S. 35–41.

<sup>5</sup> A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala, 1945.

<sup>6</sup> A. R. Johnson, *The Cultic Prophets in Ancient Israel*, Cardiff, 1962.

<sup>7</sup> Es gilt ganz allgemein, was v. Reventlow in seiner Amos-Studie, 10 sagt: „Zur Lösung dieser Frage kann aber auch die Kultprophetentheorie, vor allem in ihrer skandinavischen Prägung, nichts beitragen, weil sie ihre Maßstäbe ebenfalls von auswärts, von den religionsgeschichtlichen Parallelen her bezieht.“

<sup>8</sup> A. H. J. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition der vor-exilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung*, Göttingen, 1959, 83. 122.

<sup>9</sup> O. Plöger, *Priester und Prophet*, ZAW, NF 22 (1951) 157–192.

der Auffassung, daß es „in Israel die Institution des Kultprophetismus gab“, und daß „die Nebiim seine Vertreter waren“ und schließlich „... Die Nabis sind Kultpropheten und auch die Schriftpropheten sind ursprünglich Nabis und als solche Inhaber eines offiziellen Amtes im Kult am Heiligtum“.

Auch für von Rad<sup>10</sup> gilt es als ausgemacht und erwiesen, daß den Propheten, vor allem im kultischen Raum, klar umschriebene Funktionen zukamen, so daß er unbedenklich zusammenfassend von ihnen als von Inhabern des prophetischen Amtes spricht: „Durch ihre Berufung... sahen sich die Propheten in einen Aufgaben- und Pflichtenkreis gestellt, einerseits in strenge Bindungen, andererseits in Freiheiten und Vollmachten, die wir mit dem Begriff ‚Amt‘ zu bezeichnen ein Recht haben“. Allerdings schränkt er dann diese, vielleicht ihm selbst zu apodiktisch klingende, Äußerung bezüglich des Amtes ein, wenn er fortfährt: „Natürlich bedarf dieser sehr allgemeine Begriff von Fall zu Fall der näheren Bestimmung“. Noch genauer wird seine Aussage und sozusagen zwangsläufig wird die Einschränkung konkreter, wenn er bei der Behandlung des Nabatum als Kultpersonal an den Heiligtümern im 9. Jahrhundert fortfährt: „Und doch kann man sich nicht vorstellen, daß seine Funktion eine so geregelte war wie die der Priester. Ihr Beruf war ja auch nicht erblich, sondern er war charismatisch...“ Doch dann formuliert von Rad für die Zeit des klassischen Prophetentums im 8. und 7. Jahrhundert seine Ansicht wieder: Der Prophet „wurde ja nicht nur zu einem zeitlich begrenzten Auftrag entboten, sondern mit einem Amt betraut, das vielleicht nicht überall als lebenslänglich gedacht ist...“

In die so vorbereiteten Bahnen tritt nun der junge Kieler Privatdozent für Altes Testament Henning Graf Reventlow mit seinen Arbeiten zu dem von ihm eigentlich erst ausdrücklich nachgewiesenen oder doch postulierten prophetischen Amt. Nicht weniger als 4 Einzeluntersuchungen<sup>11</sup> hat er in den Jahren 1961 bis 1963 zu diesem Fragenkomplex erscheinen lassen. Ganz allgemein ist dazu zu bemerken, daß er den Forschungen zu unserem Problemkreis eine neue, bisher ungekannte Wendung gibt. v. Reventlow geht bei seinen Untersuchungen nämlich nicht

<sup>10</sup> G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, München, 1960, besonders 62. 64. 69. S. 81 heißt es vom Propheten Jeremias: „Bei Jeremia aber bedeutet die Berufung eine Beamtung auf Lebenszeit.“ Die zitierten Stellen lassen erkennen, daß v. Rad das Charakteristische des prophetischen Amtes in der relativ langen Zeit der Beauftragung des Berufenen sieht.

<sup>11</sup> H. Graf Reventlow, *Prophetenamt und Mittleramt*, ZThK 58 (1961) 269–284;

ders., *Das Amt des Propheten bei Amos*, Göttingen, 1962;

ders., *Wächter über Israel. Ezechiel und seine Tradition*, Berlin, 1928 (BZAW 82);

ders., *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Mohn-Verl., Gütersloh, 1963.



wie der Großteil der Forscher bisher von der tatsächlichen oder möglichen kultischen Funktion und Tätigkeit der Propheten aus, sondern er ist bemüht, mit der gattungsgeschichtlichen Betrachtungsweise der nach ihnen benannten Schriften neues Licht auf die Frage des Amtes der Propheten zu werfen.

v. R. greift dabei vor allem auf die Untersuchungen von Wildberger, besonders „Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia“<sup>12</sup> zurück, der ein mehrstufiges Wortübermittlungsschema nachweist, das v. R. dann noch erweitern kann. Der Nachweis eines solchen von den einzelnen Propheten übernommenen und gepflegten Schemas eröffnet ihm einen neuen Weg, das Prophetentum als Institution, also das prophetische Amt zu erkennen und zu verstehen. Dieser Weg führt nämlich zu der Einsicht, daß dem geprägten prophetischen Wortüberlieferungsformular ein bestimmtes, hauptsächlich in der P-Schicht des Pentateuch sich vorfindendes mosaisches Formular zur Weitergabe des Gesetzeswillens Jahwes an das Volk vorgegeben ist und entspricht. Schon bei Moses habe es sich um eine institutionell verankerte Form gehandelt, weil sich dieses mosaische Formular mit einer beharrlichen Eintönigkeit wiederholt. Gott bedient sich demnach von Anfang an — denn dieses Formular weise letztlich zurück auf das Sinaigeschehen — einer Mittlerinstanz für die Mitteilungen an sein Volk. v. R. zieht daraus die Folgerung, daß „der Moses“, den uns der Pentateuch zeichnet, bereits eine Institution für das Bundesfest verkörpert habe. Dafür kann er sich auf Kraus berufen, der die Behauptung gewagt hat<sup>13</sup>: „So dürfen wir also mit Recht in ‚Mose‘ nicht in erster Linie eine

<sup>12</sup> Zürich, 1942.

<sup>13</sup> H. J. Kraus, Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel, Zollikon-Zürich, 1957 (Theol. Stud., 51) 13. Kraus geht es in dieser Studie um den Nachweis, daß es von jeher Aufgabe des Propheten war, in Israel das Recht verbindlich zu verkündigen. Gerade die historische Einkleidung der Gesetzesübermittlung in der Gestalt des Moses weise hin auf ein bleibendes Amt, zu dessen Aufgabe es gehört habe, während des immer wiederkehrenden Bundesfestes in Israel das Gesetz vorzutragen. Es ist also wohl zu bedenken, daß es hierbei gar nicht so sehr um den historischen Moses geht, der sich für viele protestantische Forscher immer noch im unzugänglichen Dunkel der Geschichte entzieht, als vielmehr um das mit seinem Namen benannte und institutionell, also dauerhaft eingerichtete Amt. Des Vergleiches halber sei daran erinnert, daß M. Noth, in der Festschrift Bertholet, Tübingen 1950, 404—417 den Nachweis für das Amt des ‚Richters Israels‘ führt.

Nach Kraus, a. a. O. 20 „treffen sich prophetische und richterliche Funktion jenes Amtes, dem das apodiktische Recht anvertraut ist... Diese beiden kultischen Funktionen sind nicht voneinander zu trennen, so wahr das apodiktische Recht im Kulte der Bundeserneuerung seinen ‚Sitz im Leben‘ hat und die Lebensordnung des Gottesbundes mitteilt.“ Demnach fallen also das Amt des Richters (Noth) und das prophetische Amt des Bundesmittlers (Kraus) im mosaischen Amt zusammen.

geschichtliche Person, sondern vor allem ein gottesdienstliches Amt des Bundesfestes suchen.“

v. R. folgert weiter, daß der Prophet grundsätzlich in seinem Amt den gleichen Platz einnehme wie der ‚Moses‘ des Bundesfestes; es bestehe folglich eine enge Verbindung zwischen der Verkündigung am Bundesfest und dem prophetischen Auftrag. Denn nicht von ungefähr enthalte die Zusage der Verheißung Deut 18, 15: „Einen Propheten gleich mir wird Jahwe dir aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern erstehen lassen“<sup>14</sup>, eine ätiologische Begründung des prophetischen Amtes. Da das prophetische Tun als Wortmittleramt demnach in die nächste Nähe des mosaischen Wortmittleramtes gerückt werden müsse, sei auch das Prophetentum als Amt, und zwar als institutionell eingerichtetes und geordnetes Mittleramt anzusehen. Denn das Entscheidende auch im Selbstbewußtsein der Propheten von ihrer Aufgabe sei der Ruf, der an sie ergangen sei, und sei das Amt, in das der Ruf sie gestellt habe.

Allerdings dürfe man einen Unterschied beim Vergleich des prophetischen mit dem Amt des Moses nicht übersehen. Das Amt des Moses sei ein „statisches Amt“, ihm fehle im Gegensatz zum Prophetenamt das Moment der „Sendung“. Das sei jedoch durch die Sache bedingt, denn die Verkündigung des Gottesrechtes habe ihren bestimmten Ort im Bundesfest. „Das Volk kommt zum Gesetzesvortrag, nicht der Gesetzesvortrag zu ihm“<sup>15</sup>. Darüber hinaus habe Gott noch eines anderen freien und ungebundenen Amtes, eben des prophetischen Amtes bedurft, für welches das mosaische Amt ebenfalls grundlegend gewesen sei. Demnach habe es also in Israel ein fest eingerichtetes, institutionalisiertes Amt gegeben, das ganz streng im Bereich der Wortverkündigung gestanden habe, eben das prophetische Amt.

Diese allgemeinen Darlegungen über das prophetische Amt führt v. R. dann in zwei weiteren Untersuchungen für die Propheten Amos und Ezechiel fort, der Inhalt ihrer Schriften bestätigt seine Auffassung.

Eingangs seiner Amos-Studie kritisiert v. R. an den Ausführungen von v. Rad in seiner Theologie des AT, Bd. II, daß dieser trotz des gegenseitigen Anscheins, den der oftmalige Gebrauch des Wortes prophetisches Amt bei ihm erwecken könne, im Grunde doch von alten Positionen bestimmt bleibe und in Wirklichkeit in den Propheten große Einzelpersönlichkeiten sehe. Im Gegensatz dazu läßt ihn, wie er meint, die konsequent angewandte formgeschichtliche Methode die Frage nach dem Prophetentum konkret als Frage nach dem prophetischen Amt stellen. Gerade die Begegnung des Amos mit Amasja (Am 7, 10–17), die die Auffassung des Prophetentums und das Verständnis der prophetischen Sendung bei

<sup>14</sup> v. Reventlow, Prophetenamt... 280 fügt die mögliche, jedoch wenig wahrscheinliche Erweiterung „je und je“ hinzu.

<sup>15</sup> Ebda. 283.

Amos enthüllt, führt v. R. zu dem Ergebnis<sup>16</sup>, daß die lang vertretene altergebrachte Unterscheidung zwischen den beamteten Kultnebiim als Heilspropheten und den Unheilsboten in Gestalt der freien Schriftpropheten unmöglich sei. Denn Amos erachte sich nicht als abhängig von Amasja und ihm verantwortlich, weil diesem vom König die Oberaufsicht über das Reichsheiligtum in Bethel eingeräumt ist, sondern er fühle sich unmittelbar Jahwe gegenüber verantwortlich, weil von ihm bestellt und gesandt.

Indes läßt das Auftreten des Amos in Bethel nach v. R. jedoch mit Sicherheit erkennen, daß der Beruf des Amos nicht anders als im Auftrag und in den Formen eines festgefügtten Amtes zu begreifen ist und daß dieses Amt kein anderes als das von alters her bekannte Nabi-Amt ist. Sonach erscheine Amos durchaus nicht als Neuerer, sondern er schreite auf den wohlbekannten Bahnen einer Institution fort, er stehe also in einer Nachfolge vieler Vorgänger, von denen uns nur wenige bekannt seien, wie etwa Elias und Eliseus. Von diesen seien uns im Gegensatz zu Amos jedoch keine schriftlichen Aufzeichnungen überkommen.

v. R. behauptet weiter, daß die auffällige und unerhörte Sicherheit im Auftreten des Propheten sich nur aus dem streng amtlichen Charakter seines Auftretens erklären lasse. Dieses prophetische Amt stehe im absoluten Gegensatz zu dem vom nordisraelitischen König eingerichteten Amt des Oberpriesters in Bethel, der Jahwes Rechte für sich usurpiere. Daher richte sich auch der Ausweisungsbefehl des Amasja an Amos auf das Amt, nicht aber auf die Person des Amos. Weitere Untersuchungen<sup>17</sup> führen v. R. zu der Ansicht, daß das Amt des Amos ein umfassendes Amt gewesen sei: es begreife in sich sowohl die Heils- wie die Unheilsverkündigung, sowohl die Botschaft an das eigene Volk wie an die Fremdvölker. Es sei gebunden an die Institutionen der Bundesfestverkündigung, an denen Jahwes Wille öffentlich proklamiert werde. Diese Doppelseitigkeit der prophetischen Verkündigung sei nichts Neues, sondern knüpfe an die alte, aus dem Pentateuch bekannte Bundesverkündigung von Segen und Fluch an (vgl. Lv 26; Deut 28). Darin habe man die jeder Geschichtsepoche vorgegebene Größe zu sehen, aus ihr beziehe der jeweilige Inhaber des prophetischen Amtes seine aktuelle Aufgabe. Aus all dem ergebe sich dann auch, daß dieses Amt eine kultische Institution gewesen sei. In dieser Auffassung trifft v. R. sich mit den Vertretern der Kultprophetie.

Noch klarer und nachdrücklicher als in der Amos-Studie betont v. R. in seiner Untersuchung zu Ezechiel, daß das prophetische Amt in eindeutiger Kontinuität und im engen Anschluß an die Verkündigungen des Pentateuch zu sehen sei, und zwar genauer, daß es in Beziehung zu seinen

<sup>16</sup> Das Amt des Propheten bei Amos, vor allem 20—22.

<sup>17</sup> Vgl. a. a. O. 75.

verschiedenen Gesetzeskomplexen, besonders zum Heiligkeitgesetz stehe. Von dieser Sicht her leuchte spontan ein, daß einem geprägten Amt geprägte Formen entsprechen müßten, denn der Prophet stehe in der Amtsnachfolge der gottesdienstlichen Fluchverkündigung Lv 26. Die Segen- und Fluchverkündigung selbst wiesen als wichtiger liturgischer Bestandteil des Bundesfestes zurück zum Sinaiereignis. So sei es begreiflich, daß Ezechiel ein direktes Gotteswort nicht anders aussprechen könne, als indem er den althergebrachten Formelschatz der auf das Sinaigeschehen zurückgehenden Bundestradition benutze. Das erkläre die große Gleichförmigkeit in seiner Verkündigung. Denn schließlich gelte es für den Inhaber des prophetischen Amtes, nicht etwas Neues vorzutragen, sondern nur das alte Glaubensgut neu zur Geltung zu bringen. Gerade Ezechiel enthülle auffällig und eindeutig, daß es die Aufgabe des prophetischen Amtes gewesen sei, Sprecher des Richters und Gesetzgebers Jahwe zu sein. Denn er verstehe sein Amt im bewußten Anschluß an seine Vorgänger, er stehe in prophetischer Sukzession (vgl. Ez 38, 17). Daß dieses Amt als kultisch aufgefaßt wurde, beweise zudem die Tatsache, daß im Grunde die gesamte Bundestradition Israels kultische Beziehung aufweise, daß es folglich falsch sei, den Kultus nur in einem ausgegrenzten Raum in Israel wie heute bei uns beheimatet zu sehen. Alle Bereiche des Lebens seien in Israel vom Kult durchwaltet gewesen. Und schließlich verdankten die wesentlichsten Inhalte und Formen des Glaubens Israels nicht einer späten, sondern schon der allerersten Zeit der Geschichte ihre Entstehung.

Auch die als letzte erschienene, umfangreiche Jeremias-Monographie dient dem gleichen Ziel, den Propheten als Inhaber des prophetischen Amtes zu seiner Zeit nachzuweisen. Wiederum will v. R. mit der formgeschichtlichen Methode an wesentlichen Textkomplexen des Jeremias-Buches, wie Jer 1; 24; 4, 5—12; 37, 1ff; 21, 1ff; 42, 1ff; 14, 1—15, 9; 27, 18; 8, 14—23; 10, 19—25; 15, 10—21; 17, 12—18; 11, 18—12, 6 nachweisen, daß Jeremias „in einem kaum vermuteten Ausmaß“ (S. 258) überkommenen liturgischen Formen verpflichtet sei. Nach cap. 1 sei er „wie jeder charismatische Amtsträger Israels durch eine geordnete liturgische Ordinationshandlung in sein Amt“ eingesetzt worden (S. 76). Sein stark liturgisch bestimmtes Amt habe die Doppelfunktion, Vertreter des Volkes in Fürbitte und Klage vor Gott und Sprecher der Botschaften Jahwes an sein Volk zu sein, dem Propheten auferlegt. So habe der Prophet seine Aussagen nicht in eigenständiger schöpferischer Intuition neugeschaffen, sie entsprächen vielmehr althergebrachten liturgischen Vorlagen. Folglich kommt v. R. zu der Ansicht, daß die bisherige Auffassung, in Jeremias sei „erstmal das Eigene der religiösen und allgemein menschlichen Persönlichkeit“ (S. 259) hervorgetreten, irrig und von ihm widerlegt sei. Persönliche Zeugnisse gebe es nicht einmal in den sogenannten Konfessionen

des Jeremias, auch dort sei das prophetische Ich Repräsentant der Gemeinschaft, alle wirklich individuellen Züge fehlten sogar dort. Jedoch bedeute andererseits die Stellvertretung Jahwes keine *unio mystica* mit ihm, der Prophet lasse nirgendwo eine Einssetzung von Gott und Mensch erkennen.

Diese Sicht des prophetischen Amtes bei Jeremias werfe schließlich neues Licht auf den Gottesknecht und sein Amt.

## II

An den Anfang der kritischen Auseinandersetzung mit diesem neuen Theologumenon des Grafen von Reventlow sei ein Wort aus dem letzten Kapitel seiner Ezechiel-Studie gestellt: „Ein letzter Rückblick auf die Bedeutung dieser Ergebnisse läßt uns erkennen, daß damit ein grundlegender Pfeiler der auch heute noch weitgehend von der Wellhausen-Schau geprägten Gesamtanschauung vom Alten Testament erneut einen entscheidenden Stoß erhält“<sup>18</sup>.

Diese Feststellung wird man mit Genugtuung zur Kenntnis nehmen und unterschreiben können, denn die v. R. vorgelegten Ausführungen tragen der Eigenständigkeit der atl. Tradition, ihrem Offenbarungscharakter und ihrem theologischen Verständnis weit eher und mehr Rechnung als die mit der untragbaren Hypothek belastete Grundkonzeption Wellhausens, das AT mit den Kategorien eines modernen abendländischen Philosophiesystems — dem Hegels — verständlich zu machen.

Auch ist v. R. durchaus recht zu geben, wenn er behauptet, daß im Gegensatz zur wissenschaftlichen Arbeit am Pentateuch die formgeschichtliche Forschung in der Behandlung der Propheten erst in den Anfängen stecke<sup>19</sup>. Die Untersuchungen von v. R. legen nun offen, was die formgeschichtliche Methode für das Verständnis der Propheten und die Exegese ihrer Texte zu leisten vermag. Denn es ist als erfreuliches Ergebnis zu buchen und festzuhalten, daß die Propheten selber bei ihm als Autoren hinter ihren ganzen Schriften aufscheinen, anders als in einer inzwischen weithin überholten Forschungsrichtung, in der man schnell und gerne bereit war, zur Schere einer übertriebenen Literarkritik zu greifen.

Jedoch erhebt sich nunmehr die Frage, rechtfertigen die erfreulichen, großenteils unbestreitbaren Ergebnisse der vorgelegten Untersuchungen es, im eigentlichen Sinne von einem prophetischen Amt in Israel zu sprechen? Entsprechen ganz allgemein Begriff und Vorstellung eines Amtes als einer bestimmten, fest institutionalisierten Einrichtung einer geordneten Gemeinschaft tatsächlich der geschichtlichen Wirklichkeit und

<sup>18</sup> v. Reventlow, Wächter über Israel, 168.

<sup>19</sup> Ebda, 2.



der theologischen Bedeutsamkeit, der wir in den atl. Propheten begegnen? Weist das vermeintliche prophetische Amt alle jene wesentlichen Charakteristika auf, die wir an anderen als selbstverständlich betrachteten Ämtern in Israel erkennen? Der vorsichtige Gebrauch vom „Amt“, der bei von Rad auffällt<sup>20</sup>, sollte doch davor warnen, allzu unbesehen und pauschal von den Propheten als Inhabern eines prophetischen Amtes zu sprechen. Von Rad gibt zu bedenken, daß die Funktion der Propheten sicher nicht so geregelt war wie die der Priester. Man gewinnt bald den Eindruck, daß für ihn das Kennzeichnende und Eigentliche des prophetischen Amtes in der Dauer der prophetischen Tätigkeit zu suchen ist. Das tritt bei ihm offen zutage in der Behandlung der Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts, die „nicht zu einem zeitlich begrenzten Auftrag entboten wurden, sondern mit einem Amt betraut, das vielleicht nicht überall als lebenslänglich gedacht ist, das aber auf alle Fälle diese Menschen mindestens für längere Zeit aus allen bisherigen Verhältnissen heraus hob“<sup>21</sup>. „Bei Jeremia aber bedeutet die Berufung eine Beamtung auf Lebenszeit“<sup>22</sup>.

Ohne Zweifel ist eine Beauftragung auf Dauer oder gar auf Lebenszeit eine Wesenseigenschaft des Amtes, jedoch nicht die einzige und wohl nicht einmal die entscheidende. Bei v. Rad steht hinter dieser Auffassung — vielleicht unbewußt — allzu sehr der Gegensatz gegenüber der Sicht der Propheten in der literarkritisch-psychologischen Forschungsrichtung. Ihr galten die klassischen Propheten der vorexilischen Zeit ausschließlich als Gerichtsboten, als „Sturmvoegel des Unheils“, die als große Einzelne bei bestimmten einzelnen Gelegenheiten auftraten, für die also das Moment der Dauer des prophetischen Auftretens kaum eine Rolle spielte.

Bei v. R. dagegen vermissen wir jene von v. Rad geübte Vorsicht in der Benennung der prophetischen Tätigkeit mit dem Begriff Amt. So stellt sich also die Frage, führt die formgeschichtliche Methode ihn mit zwingender unanfechtbarer Konsequenz zur Annahme des prophetischen Amtes in Israel?

1. Gegenüber der bisherigen Vereinzelung der Propheten kann R. mit der formgeschichtlichen Methode nachweisen, daß auch die Schriftpropheten allesamt in der großen Offenbarungstradition des Alten Testaments stehen, daß sich nicht bei jedem ein beziehungsloser Neuanfang zeigt und ereignet, daß sie vielmehr alle den großen Traditionen der Vergangenheit ihres Volkes ohne Ausnahme mehr oder weniger verpflichtet sind. Sie stehen demnach in der Kontinuität der atl. Offenbarungsgeschichte, ja, sie bewirken ihre Kontinuität wesentlich mit, denn sie bauen je an

<sup>20</sup> Siehe oben S. 2 und Anmerkung 10.

<sup>21</sup> v. Rad, *Theologie* II, 69.

<sup>22</sup> Ebda. 81.

ihrem Platz zu ihrer Zeit an jener Geschichte weiter, setzen sie kontinuierlich fort, wobei dieses Kontinuum jedoch nicht menschlicher rationaler Berechnung zugänglich, sondern als Niederschlag des göttlichen fortgesetzten Heilshandelns anzusehen ist, das dabei eigener Gesetzmäßigkeit folgt, vgl. Gen 50, 20. Die Propheten sind demnach Träger und Vermittler jenes göttlichen in der Geschichte seines Volkes Wirklichkeit werdenden Heilsplanes entsprechend der von Gott eingegebenen Dynamik, Zielrichtung und Art und Weise ihrer Kontinuität. In jenem Nachweis der Kontinuität der atl. Heilsgeschichte dürfte m. E. das Hauptergebnis der Untersuchungen von v. R. zu sehen sein.

2. Faßt man jedoch die Propheten als Träger jener Aufgabe der kontinuierlichen Heilsgeschichte im AT genauer nach der Art ins Auge, wie sie ihren Auftrag erhalten, ihr Werk durchführen, dann steht vor allem bei den klassischen Propheten, auch bei den von v. R. untersuchten Amos, Ezechiel und Jeremias, am Anfang ihrer Tätigkeit die individuelle, unmittelbare, ausdrückliche Berufung durch Gott. Nicht als ob v. R. die Berufung leugnen wollte, aber m. E. schätzt er die Wichtigkeit, Bedeutung und Tragweite dieses für die betroffenen Propheten lebensumwandelnden Geschehens nicht hoch genug ein. Bewegen sich diese Berufungen und das spätere unmittelbare Eingreifen des Gottesgeistes auch im überkommenen Rahmen des Tätigwerdens Gottes, so sind sie einzeln durchaus individuell geprägt und der jeweiligen Persönlichkeit angemessen; sie lassen sich nicht restlos in vorgegebene Schemata einordnen und bedienen sich daher auch nicht nur eines althergebrachten Formelschatzes. Damit wird bereits eine andere Seite angerührt, nämlich an die Auffassung unseres Autors von der atl. Offenbarungsentwicklung, auf die weiter unten eingegangen werden soll. Nicht zu Unrecht bezeichnet man die Propheten dank des entscheidenden Rufes Gottes von dieser einschneidenden Berufung an als Träger eines besonderen Charisma<sup>23</sup>.

Zum Verhältnis Charisma-Institution, das damit angesprochen wird, ist zu sagen, daß von Moses an in der Offenbarungsgeschichte das Charismatische und das Institutionelle neben- besser ineinanderstehen, weil in Abhängigkeit voneinander. Jedes Institutionelle ist abhängig und bleibt gebunden an ein zuerst und vorgegebenes Charismatisches, wie es z. B. an Moses und Josue sichtbar wird. Ein absolut Institutionelles gibt es dem-

<sup>23</sup> Auch H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, München, 1962, 122–133 weist auf diese Schwierigkeit nachdrücklich hin. Man müsse in der „genauen Bestimmung und Abstufung der Funktionen und Berufsbindungen doch differenzierender verfahren, als es weithin geschieht“ (S. 122). „Es ist nicht recht klar, wie ... priesterlicher Auftrag und prophetisches Charisma sich zueinander verhielten“ (S. 125). „Ein Amt setzt Kontinuität voraus, ja sogar Sukzession. Das Charisma hingegen ist unverfügbar“ (S. 131). Ähnlich kritisch und ablehnend äußert sich auch R. Smend, *Das Nein des Amos*, *EvTheol* 23 (1963) 404–423; vgl. bes. 416–420.

nach in Gottes Heilswerk nicht. Es läßt sich aus der Schau des AT hier nicht die Alternative des Entweder-Oder anbringen. Es handelt sich dabei vielmehr um ein polares Beziehungspaar, bei dem das Pendel bald mehr zum einen, bald mehr zum anderen Pol hinschwingt. So ist zu beachten, daß neben den mit Vorzug charismatisch geprägten Propheten das Amtspriestertum stark institutionelle Züge trägt<sup>24</sup>.

Man kann mit Recht fragen, ob sich bei den früheren Propheten, etwa von Samuel ab bis zu den Schriftpropheten jenes Charismatische so betont vorfindet und ob sie bisweilen nicht auffallend institutionelle Züge zeigen; jedenfalls ist der Kreis der Schriftpropheten eindeutig durch das Charismatische gekennzeichnet, durch den je und dann nach dem Berufungseingreifen an sie ergehenden Auftrag Gottes. Diese Tatsache aber unterscheidet m. E. wesentlich die Situation der Propheten von jeder Institutionalisierung und Beamtung. Doch diese Unterschiede glättet v. R. zu sehr und stellt damit sein gewünschtes Kontinuum im Prophetenamt her. — Auf die Frage, ob es tatsächlich das vorausgesetzte Bundesfest, wie Weiser und seine Schüler annehmen, gegeben hat, sei hier nicht eingegangen.

3. Zum Erweis des prophetischen Amtes wird, wie leicht zu verstehen ist, dann auf Stellen hingedeutet, nach denen in Israel so etwas wie eine prophetische Sukzession greifbar werden soll. Nach 2 Kg 2, 9f bittet Eliseus um zwei Teile des Geistes des Elias. Deut 34, 9 heißt es, daß Josue erfüllt war vom Geiste der Weisheit, denn Moses hatte ihm die Hände aufgelegt. Im Verhältnis Moses-Josue muß doch wohl ernsthaft bezweifelt werden, ob hier genau die prophetische Seite der Beauftragung des Josue gemeint ist. Nach 2 Kg 2, 9f läßt sich ungezwungen folgern, daß Eliseus nicht durch ein festgelegtes institutionelles Zeichen des Geistes des Elias teilhaftig, sondern daß er auf Fürbitte des Elias mit dem Geist erfüllt wird.

Noch schwieriger dürfte es sein, aus Deut 18, 15—18 die Sukzession im prophetischen Amt zu postulieren, da der Text nicht eindeutig für alle Zukunft je einen Propheten ins Auge faßt oder nur einen einzigen hervorragenden Zukunftspropheten in ferner Zukunft nach Art und in der Bedeutung des Moses meint. Eindeutig ist jedenfalls, daß es sich dabei um eine direkte Berufung und Bestallung durch Gott selber handelt, so daß damit der Akzent auf das Charismatische, nicht jedoch auf die Institution gelegt zu sein scheint.

v. R. führt zwei weitere Stellen an, an denen über Sukzession im prophetischen Amt berichtet werden soll. Doch blickt die Stelle Am 2, 11: „Ich habe aus euren Söhnen Propheten erweckt und Geweihte aus euren

<sup>24</sup> Vgl. dazu H. Groß, Volk Gottes im AT, in: Die Kirche — Volk Gottes, Stuttgart, 1961, 68—96, besonders 82—89 und H. J. Kraus, Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel, 23—16.

Jünglingen . . . , spricht Jahwe“ deutlich zurück auf Gottes wiederholten Einsatz in der Heilsgeschichte bisher. Aus diesem Text jedoch eine regelmäßige Bestellung von beamteten Propheten herzuleiten, heißt zweifelsohne den Text überfordern und überinterpretieren. Ähnlich dürfte es sich mit der Beweisstütze aus Ezechiel verhalten, Ez 38, 17: „So spricht Jahwe Gott: Du bist der (gemeint ist Gog), von dem ich in früheren Tagen geredet habe durch meine Knechte, die Propheten Israels, die in jenen Tagen immer wieder weissagten, daß ich dich wider sie heranzuführen werde.“ Auch diese Ez-Stelle deutet auf eine lange kontinuierlich erfolgte Gottesoffenbarung hin, die Gott durch seine Mittler, die Propheten, kundgetan hat. Vielleicht noch eher als die beiden angeführten Texte könnte Am 3, 7 an eine solche Einrichtung denken lassen, denn hier ist als jederzeit gültige Form der Offenbarungskundgabe der Weg über die Propheten mitgeteilt. Jedenfalls läßt sich eine genau festgelegte und dauernd gehandhabte eigentliche Form der Amtsübergabe und Amtsnachfolge, wie sie im davidischen Haus und im israelitischen Priestertum üblich war, für das Prophetentum nicht nachweisen.

4. Schließlich erwecken gewisse Äußerungen von v. R. den Eindruck, daß bei ihm die Offenbarungsentwicklung verkürzt wird, ja, daß es eine eigentliche Offenbarungsentwicklung und demnach einen echten Zuwachs an Offenbarungsgehalten in der Geschichte Israels gar nicht gibt. Nicht das sei die Aufgabe der Propheten, etwas Neues zu verkündigen, sondern das alte Glaubensgut neu zur Geltung zu bringen. Denn die wesentlichsten Inhalte und Formen verdanken nicht einer späten, sondern der allerersten Zeit der Geschichte ihre Entstehung<sup>25</sup>. Zu dieser Erkenntnis gelangt v. R. durch die formgeschichtliche Methode, die dartut, daß die Propheten in ihren Ausdrücken und Bildern sich samt und sonders des alt-hergebrachten Formelschatzes bedienen.

Die Folge davon ist, daß v. R. zu einem eigen gearteten Verständnis der atl. Eschatologie kommt. Während sie nach der gewöhnlichen Auffassung aus dem Lauf der Offenbarungsgeschichte heraus geboren wird und dem Lauf der Heilsgeschichte verhaftet bleibt<sup>26</sup>, betrachtet v. R. sie nicht so sehr nach ihrer zeitlichen Bestimmtheit und ihrem Gerichtetsein auf die Endzeit<sup>27</sup> als vielmehr in ihrer *existentialen Dimension*. Eigentlich inkonsequent zu dem Gesamt seiner Ausführungen, in denen er erfreulicherweise der Geschichtlichkeit der atl. Offenbarung und ihrer Überlieferungen erheblich mehr Rechnung trägt, als das bei anderen zeitgenössischen Exegeten geschieht, sagt er zu dieser Frage: „Eschatologisch

<sup>25</sup> Vgl. v. Reventlow, Wächter über Israel, 163. 183.

<sup>26</sup> Siehe dazu H. Groß, Die Entwicklung der atl. Heilshoffnung, Trier TheolZeitschr 70 (1961) 15—28 u. W. Eichrodt, Das prophetische Wächteramt, Festschrift Weiser, Göttingen 1963, 31—41.

<sup>27</sup> Vgl. dazu O. Cullmann, Christus und die Zeit, Zürich, 1962.

ist das Leben Israels nicht so sehr in zeitlicher Determination als vielmehr in der ständigen Begrenzung seiner Existenz durch Jahwe. Es ist in erster Linie eine existentielle, nicht eine historische Eschatologie<sup>28</sup>.

Dagegen scheint sich mir in der jahrhundertelangen Geschichte des auserwählten Volkes eine echte Offenbarungsentwicklung vollzogen zu haben, die von Stufe zu Stufe höher und tiefer in den Heilsplan Gottes hineinführt, die tatsächlich einen dauernden inhaltlichen Zuwachs an Offenbarungsgut bringt. Allerdings handelt es sich hierbei um eine Entwicklung eigener Art, die nicht mit bibelfremden Kategorien zu erfassen, sondern aus bibeleeigenen, bibelimmanenten Prinzipien zu erheben ist<sup>29</sup>. An einigen Gehalten der Offenbarung enthüllt sich m. E. diese Entwicklung leicht erkennbar. Jenes eigentümliche Wachstum habe ich in einem Vortrag gelegentlich des Internationalen Katholischen Bibelkongresses in Brüssel-Löwen, 1958 mit dem Terminus *Motivtransposition* bezeichnet<sup>30</sup>. Dieser Terminus will besagen, daß das Wachstum der Offenbarung, das nach einer eigenen Gesetzmäßigkeit verläuft, oft und an wesentlichen Punkten auf Vorgegebenes zurückgreift; dieses Erstgegebene jedoch nicht nur wiederholt oder nur der gegenwärtigen Situation anpaßt (die Ansicht von v. R.), sondern es fortbildet, vertieft und intensiviert, damit den Weg der Offenbarung in ihren Gehalten weiterführt und diese Offenbarungsgehalte nicht nur äußerlich an Umfang und Menge anwachsen läßt, sondern auch innerlich und wesentlich bereichert. Denn die geschichtlich gewordene Offenbarung dringt von Stufe zu Stufe tiefer und umfassender in den göttlichen Heilsplan ein, bis er in der Mitte der Zeit, in Christus, nach seiner ganzen Fülle und Mächtigkeit offenbar wird.

Von Gott her diese wachsende Offenbarung kundzutun, ist in der Hauptsache die Aufgabe der Propheten, der Grund ihrer Sonderexistenz in Israel. Daß sie sich dabei weithin des althergebrachten Formelschatzes bedienen, liegt einmal darin begründet, weil sie mit den Gegebenheiten ihrer Zeit und Welt, mit der bis zu ihnen enthüllten Offenbarung Gottes Heilsplan auch in ihrer Situation nur ein analoges Sprachgewand zu verleihen imstande waren, dann aber auch darin, weil der gleiche Gott den einen Heilsplan, der nach einer gleichbleibenden Grundstruktur von Stufe zu Stufe enthüllt wird, nach und nach durch seine Mittler, die Propheten, kundmacht. „Denn vom Ersteinsatz an zeigt die Grundstruktur des Heilsplanes Gottes die Entwicklungsrichtung an, und die von Stufe zu Stufe

<sup>28</sup> v. Reventlow, Amos, 109.

<sup>29</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz in der 1964 erschienenen Festschrift Karl Rahner über: Zur Offenbarungsentwicklung im Alten Testament, Bd. I, 407–422.

<sup>30</sup> Dieser Vortrag ist erschienen unter dem Titel ‚Motivtransposition‘ als überlieferungsgeschichtliches Prinzip im AT, in: *Sacra Pagina I*, Gembloux 1959, 325–334; in überarbeiteter und stark erweiterter Form unter dem Titel: *Motivtransposition als Form- und Traditionsprinzip im Alten Testament*, in: *Exegese und Dogmatik*, hrsg. v. H. Vorgrimler, Mainz, 1962, 134–154.



führende Entwicklung hält die Grundstruktur bei<sup>31</sup>. Diese Identität Gottes und sein identischer nach und nach geoffenbarter Heilsplan machen die gleichen, bleibenden, beinahe stereotypen Formulierungen der Propheten hinreichend verständlich. Aber zur Fortführung der Offenbarung, zu ihrem inneren Wachstum bedurfte es mehr als nur eines beamteten Standes, der, in Sukzession stehend, auf dem gleichen Niveau wirkte, hierzu bedurfte es, um jeweils den rechten Zeitpunkt wahrnehmen zu können und damit den weiteren Verlauf der Heilsgeschichte zu bestimmen, um jeweils den aus der Sicht Gottes rechten und passenden Fortschritt im Offenbarungsverlauf kundzutun, des je neuen Eingreifens des Gottesgeistes. Und dieses Eingreifen ist uns bei den Propheten ganz anders als etwa im beamteten Priesterstand im Ergriffensein und Erfülltsein, im Angesprochensein vom Geiste Gottes bezeugt. Es ist jenes Charisma, mit dem Gott in einer lebensumgestaltenden Weise in der Berufung von den Propheten Besitz ergreift. Um diese besondere Weise des Rufes Gottes zu erfassen, um jene Sonderexistenz der Propheten adäquat zu beschreiben, genügt nicht das landläufige Wort Amt, weil es notwendig Wesentliches am Propheten und seinem einzigartigen Wirken ausläßt oder doch verwischt und die dank ihrer besonderen Berufung in den Dienst Gottes einzig gearteten Propheten allzu leicht anderen Berufen angleicht<sup>32</sup>. Es sei denn, man verstehe unter Amt nur das aus Gottes Auftrag stammende, verbindliche Wort der prophetischen Rede, das sie dem Bereich des unverbindlich-privaten Gesprächs enthebt. Das hieße jedoch, die gewöhnliche Bedeutung des Begriffes und der Vorstellung Amt sehr einseitig sehen oder umbiegen, weil man dann Amt mit Berufung und Auftrag Gottes identifizieren würde, was wohl nicht angehen dürfte.

<sup>31</sup> H. Groß, Motivtransposition, in: Exegese und Dogmatik, 150.

<sup>32</sup> Als beachtenswerte Studien zum Prophetismus sei noch auf J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962 und auf E. Jenni, *Die alttestamentliche Prophetie* (Theol. Stud., 67) Zürich, 1962, hingewiesen.

# Zum theologischen Menschenbild

Von Professor Ludwig Berg, Mainz

Seit eh und je ist der Mensch ein zentraler Gegenstand der Theologie, nicht nur wegen seines Bezuges zu Gott im allgemeinen, sondern vor allem weil der Mensch das Ebenbild Gottes in der Welt ist. Theologie hat auszugehen vom Wort Gottes. Dies aber kann zweifach bedacht werden: einmal, sofern es aus Gott kommt, in Gott seinen Ursprung hat; zum anderen sofern es einen Gehalt und Sinn besitzt, der, weil von Gott kommend, von göttlicher Art ist, worin Gott sozusagen sich wie in einem Begriff, in seinem Logos zum Ausdruck bringt. Theologie als Wissenschaft hat demnach nicht nur aufzuzeigen, daß und wodurch ein Wort von Gott kommt, sondern auch zu erforschen, was das von Gott im Worte Kundgegebene besagt und konstituiert. Für die Frage nach dem Menschenbild ist die zweite Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie von Belang.

## I.

Es ist zuerst zu fragen: Gibt es ein Wort Gottes vom Menschen, und welches ist der Inhalt des von Gott kundgegebenen Wortes?

In Kapitel I der Genesis, jenem Hymnus, der die Welt als Werk Gottes preist, lautet Vers 26: „Und Gott sprach: Wir wollen Menschen machen nach unserem Bild gemäß unserer Ähnlichkeit, damit sie herrschen, über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über alle Landtiere und über alles Getier, das über die Erde kriecht.“ Vers 27: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn“.

Zur literarischen Würdigung des Textes sei kurz vermerkt: Er beginnt mit der Ankündigung eines außergewöhnlichen Vorhabens. Der Terminus Bild und Gleichnis ist eine uralte Formel. Sie bezeichnet ursprünglich den Schattenwurf, meint etwas Konkretes und Wirkliches, das anschaulich, feststellbar, dinghaft ist.

Der Schattenwurf ist Bild von etwas anderem, bildet es ab, stellt es als Nachbild dar. Funktion des Bildes ist eben, etwas ab- und nachzubilden, es auf diese Weise zu wiederholen und erneut gegenwärtig zu machen.

Bild ohne das Abgebildete, das Urbild genannt werden kann, gibt es nicht, Bild ist immer von Gnaden des Urbildes. Ähnlichkeit drückt die Übereinstimmung des Bildes mit dem Urbild aus. Das Abbild gleicht dem Abgebildeten, sieht so aus, wie das, was es abbildet, ist sein Gleichnis. Doch das Bild ist zugleich vom Urbild zu unterscheiden; darum ist die Gleichheit keine Identität, Selbigkeit, sondern ist Ähnlichkeit, die Gleichheit von dinglich Verschiedenem besagt. Die Formel Bild und Gleichnis, oft einfach Ebenbild genannt, kommt in den Schriften, die als Offenbarungsquellen

angesehen werden, nur wenige Male vor. Sie soll vielleicht gehütet und nicht durch vielmaligen Gebrauch abgenutzt und blaß werden.

Aus dem Text ist zu entnehmen: Ebenbild Gottes bezeichnet das Menschsein umfassend in seiner Eigentlichkeit. So ist der Mensch, wie ihn Gott sieht und versteht. Gottes Ebenbild als solches, das ist der Mensch. Das theologische Datum: Ebenbild ist nicht etwa Prädikat, das vom Menschen als dem Subjekt ausgesagt wird; Ebenbild Gottes ist nicht etwa nur eine Bestimmung des Menschen, der an sich umfassender noch andere Bestimmungen in sich trägt. Ebenbild ist keine Eigenschaft, die dem Menschen zugesprochen wird. Vielmehr ist Ebenbild das Subjekt, das Eigenschaften und Bestimmungen aus sich entläßt, die dann von ihm ausgesagt werden können. Gottes Ebenbild ist jenes Wesen, das wir Mensch nennen. In der Gottebenbildlichkeit haben wir die theologische, d. i. die von Gott verbürgte Definition, worin in universaler Weise das Menschwesen gekennzeichnet wird.

## II.

So großartig das Wort Ebenbild Gottes ist, so bedachtsam muß geprüft und erwogen werden, was das bedeutet, daß das Ebenbild Gott nachzeichnet und so ähnlich aussieht wie Gott. Hätten wir eine klare, deutliche Anschauung von Gott, wüßten wir, was Gott ist und wie Gott aussieht, dann wäre das Ebenbild leicht zu bestimmen; es bräuchte nur an Gott, dem Urbild gemessen zu werden, und das Ebenbild könnte Zug für Zug, Punkt für Punkt, einwandfrei und deutlich beschrieben werden. Gott aber wohnt in unzugänglichem Licht (1 Tim. 6,16), das heißt doch, Gott ist einzig und alleinig (Röm. 9, 5). Er ist das absolute und souveräne „Ich bin, der ich bin“ (Ex. 3, 14). Gott ist ganz und gar aus sich, in sich, durch sich, für sich. Gott ist in seinem Selbstsein so radikal und absolut, daß er darin keinen Bezug zu etwas hat, was er nicht selber wäre. Kann es davon ein Bild geben? Ist Gott in seinem Eigensein überhaupt abbildbar?

Das ist offenbar unmöglich.

Wenn nun der Mensch Ebenbild Gottes sein soll, und also in seinem Sein ausschließlich von Gott her bestimmt ist, so kann eigentlich nur Gott selbst sagen, was es mit dem Ebenbild für eine Bewandnis hat, er, der mit sich zu Rate geht; indem er spricht: „Lasset uns machen Menschen uns zum Bild.“ Gott muß also selbst erklären, was das ist: Ebenbild; was zu diesem gehört, wie es aussieht, was es mit dem Ebenbild auf sich hat. Sehen wir genauer zu. Dieses Gotteswort findet sich im Schöpfungsbericht, wo Gott als der Schöpfer der Welt gepriesen wird. Gott existiert in seinem absoluten Selbstsein einfachhin aus sich. Die Aseität ist Gott ausschließlich eigen. Alles nun, was nicht Gott ist und doch besteht, kann zwar innerlich unmöglich a se sein und sich nicht selbst begründen. Aber es wird begründet

von dem aus sich seienden Gott (Eph. 3, 9). Dafür haben wir die theologischen Termini: Gott ist Schöpfer. Alles andere ist Geschöpf (Apg. 17, 24).

Gott ist also nicht mit seinem absoluten Selbstsein, sondern mit seiner alles begründenden Schöpfermacht den außergöttlichen Dingen zugewandt (1 Tim. 6,13). Ginge Gott mit seinem absoluten Selbstsein in die Geschöpfe ein, so müßte er sein absolutes Selbstsein erschaffend neu setzen, sich sozusagen als Schöpfung neu erstellen. Gott kann nicht einen Gott, der ihm in seinem Selbstsein gliche, erschaffen; er müßte Gott und Geschöpf zugleich sein. Das ist offenbar einfachhin unmöglich.

Was von Gott in das Geschöpf eingeht, ist seine Schöpfermacht. Alles Geschöpfliche, Außergöttliche, Nichtgöttliche hat darum notwendig und innerlich den Bezug zur Schöpfermacht Gottes (1. Kor. 8, 6; Röm. 11, 36). Deshalb kann es nur ein Ebenbild von Gott geben, sofern er Schöpfer ist, sofern er sich als Elohim erweist. Das wird im Schöpfungsbericht deutlich angezeigt. Denn hier spricht Gott: „Lasset uns Menschen machen uns zum Bilde“, gerade da, wo er als Schöpfer am Werk ist. Beim Erschaffen beabsichtigt er ein Bild und Gleichnis von sich zu setzen, und zwar in die Welt, die aus seiner Schöpfermacht kommt.

Paulus bestätigt dies, wenn er in Röm. 1, 20 schreibt: „Was von ihm unanschaulbar ist, wird seit der Erschaffung der Welt aus den Geschöpfen erkannt und geschaut, nämlich seine Macht und Göttlichkeit“ (vgl. Is. 44, 24).

Mit Macht meint Paulus wohl das, worin Gott Schöpfer ist und als Herr sich mit seinem Willen in den Geschöpfen durchsetzt. Macht gibt es da, wo Gott Herrschaft ausübt, indem er alles, was ist, lenkt und regiert. Solch ewige, souveräne Macht geht allem Geschöpflichen voraus. Vor ihr ist Geschöpfliches aus sich Nichts. Durch sie können die Geschöpfe überhaupt erst sein. Göttlichkeit bezeichnet die Hoheit dieser Macht; diese ist ja nicht blind, sondern weise. Sie rechtfertigt sich selbst. Sie verdirbt nicht, sondern sie richtet auf und heilt. Sie ist liebevoll wirksam und erheischt Ergebenheit, Verehrung, Anbetung, Gehorsam.

Was nun von Gott ahnungsweise bekannt wird, nämlich seine Elohimatur, d. i. seine Macht und Göttlichkeit, das soll im Ebenbild sich wiederfinden und wie in einem Schattenwurf nachgezeichnet, repräsentiert sein. Der Mensch soll elohimartig, das Siegel des Elohim sein (Apg. 17, 29).

### III.

Aufgabe der Theologie ist es, das theologische Datum im einzelnen genauer zu fassen und zu verstehen. Menschliches Verstehen ist nämlich diskursiv und partikulär. Es vermag nicht intuitiv das Ganze in einem umfassend zu schauen, sondern ist darauf verwiesen, Stücke, Teile, Einzelnes zu erkennen und so Erkanntes nachträglich zu einem Ganzen zu integrieren. Diese Art des Denkens bleibt der Theologie nicht erspart.

Daraus erklärt sich, warum das große Wort von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht einfach selbstverständlich ist, sondern der Interpretation bedarf. Hier ist aufzuzeigen, wie der Begriff Bild, der wohl im Optischen seinen Ursprung, aber auch im Bereich des Formens und Gestaltens einen Platz hat, als Struktur überhaupt gedacht werden kann. Ferner ist ausfindig zu machen, was zum Bilde gehört, welches seine Aspekte sind, welche Einzelzüge es bietet.

Im Anschluß an Thomas von Aquin könnte man folgenden Ansatz wählen: „Das nämlich, was zuerst im geistigen Erfassen ergriffen wird, ist Sein (*ens*), dessen Sinngehalt (*intellectus*) in allem eingeschlossen ist, was auch immer begriffen wird“ (S. theol. I—II, 94, 2). Die Vernunft nun artikuliert „Sein“ nach dessen Modi. So vermag sie Gott nach dem Seinsmodus *ens a se* zu begreifen und das Ebenbild als *ens ab alio*. Zugleich würde damit deutlich, daß *ens a se* das begründende und *ens ab alio* das begründete Sein ist. Hierdurch würde eine sichere Grundlage für alles Weitere gelegt, weil die *ratio sufficiens entis* das Grundgesetz des Seins überhaupt ist.

Nun gälte es — das wäre ein spezifisch theologischer Ansatz —, vom begründenden Sein her das Ebenbild zu verstehen. Die Eigenbestimmtheit des Ebenbildes müßte nun die Vernunft genauer fassen als Relation, als *immediate ad id, cuius est imago* (S. theol. I, 35, 2), als Sein, das ist, sofern es wesenhaft auf Gott hin ist. Das macht gerade das Ebenbild aus, relativ zu sein. Es hat die Art der „transzendentalen Relation“ an sich, deren Wesen darin besteht, auf anderes hin zu sein, wiewohl das Bezogene auch absolut, d. h. für sich betrachtet werden kann. Das Spezifische der Ebenbildlichkeit wäre nun kategorial genauer zu bestimmen. Diese Arbeit, so scheint es, ist erst noch zu leisten.

Der Versuch, nach den Erstbestimmtheiten des Seins Akt und Potenz das Ebenbild zu kennzeichnen, reicht wohl nicht aus, weil Gott eben mehr ist als Akt und zudem Gott als *actus purus* oder als *actus purissimus* außerhalb des Verhältnisses von Akt und Potenz steht. Auch das Unternehmen, nach dem Schema der *Causae*, vor allem nach der *causa exemplaris*, d. i. der *causa formalis extrinseca*, die *causa formalis intrinseca* als Ebenbild zu bestimmen, wird dem *Theologicum* wohl nicht gerecht.

Es wäre eine spezifisch theologische Ontologie zu entwickeln und nicht etwa bei einer philosophischen Anleihe zu machen. Denn diese hat wie das Seinsverständnis ihre Geschichte und ist weitgehend abhängig von epochalen und transzendentalen Grunderfahrungen des Seins. Davon dürfte die kategoriale Bestimmung des Ebenbildes nicht einfachhin abhängig gemacht werden. Es müßten vielmehr Termini des „biblischen Denkens“ etwa: *ὁμοίωσις*, *μορφή*, *δόξα*, *ἐπιφάνειν* und die der theologischen Tradition wie *immanens*, *derivatum*, *expressum*, *repraesentatio*, *assimi-*



*latio, significatio* und vor allem *similitudo* artikuliert werden, um zu theologischen Kategorien zu kommen. Damit könnte der spezifisch theologische Ansatz im lebendigen Gott, der Schöpfer, Erlöser und Vollender in einem ist, für eine theologische Anthropologie fruchtbar gemacht werden, in die dann eine metaphysisch-philosophische integriert werden könnte, ohne von dieser die theologische abhängig zu machen. Dies hier zu entfalten, läßt der Rahmen eines Aufsatzes nicht zu. Aber die Dringlichkeit und Bedeutsamkeit einer theologischen Kategorialanalyse, die etwas anderes ist als eine exakte Wortinterpretation der Exegese und mehr zu leisten hat als diese, sollte sehr ernst genommen werden.

Im Folgenden sei lediglich skizzenhaft ein *conspectus* der menschlichen Gottebenbildlichkeit geboten, der nach drei Gesichtspunkten gegliedert ist: 1. Ebenbild Gottes ist Repräsentation Gottes (IV—V). 2. Ebenbild Gottes ist gleichförmig mit Gott (VI). 3. Ebenbild Gottes ist Teilhabe an der göttlichen Natur (VII).

#### IV.

Das Ebenbild als Repräsentation Gottes läßt sich nach seinen Einzelzügen etwa derart beschreiben:

Ein erster Zug der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird in Gen. 1,26 deutlich ausgesprochen: *Damit er herrsche* (Gen. 1, 27). Herrschen ist gottebenbildlich. Den Tieren vorstehen, über sie walten, sie beherrschen — wieso ist das gottebenbildlich? Wieso repräsentiert sich hier Gott? Inwiefern ist hier der Mensch so ähnlich wie Gott? Gott ist, wie Paulus in Röm. 1, 20 schreibt, den Geschöpfen zugewandt mit seiner Macht. Sofern der Mensch den Tieren zugewandt ist und über sie herrscht, ihnen gebietet, hat er Macht über Tiere so ähnlich wie Gott Macht hat über die Geschöpfe.

Inwiefern aber ist solche Macht gottebenbildlich? Macht ist ein undeutliches Wort. Macht kommt von *machen* — herstellen — verfertigen. Mit *Machen* erweist der Mensch sein Können, worin er über anderes verfügt, anderes verwandelt, ihm Richtung, Zuordnung, Brauchbarkeit gibt. Offenbar ist *machen* nicht das blinde Austoben von Körperkräften, sondern ist Einflußnehmen auf Dingliches aus Überlegen und Erwägen, aus Prüfen und Bedenken, ist Einflußnehmen aus Geist, aus Vernunft. *Δύναμις*, das biblische Wort für Macht meint die Befähigung aus Geist, das Fähigsein des Vernunftwillens, über anderes zu walten, es zu bestimmen, sich im anderen durchzusetzen, es sozusagen vernünftig zu machen, in die Vernunft hineinzuheben. *Dynamis* — Macht meint also nicht Willkür, sondern gerechtes Walten, meint innerlich geordnete, untadelige, vernunftvolle Energie.

Eine zweite Bestimmung der Gottebenbildlichkeit wird deutlich, wenn wir bedenken: Herrschen ist von dynamischer Art. Im Herrschen erweist sich der Mensch als Herr. In unserer Sprache können wir das, was einem Vorgang zugrunde liegt und diesen ermöglicht, substantivisch als etwas Eigenes ausdrücken und damit die zuständige Befähigung erkennen und formulieren. So wird der Mensch als Herr begriffen. Im Herrsein bekundet sich Gottebenbildlichkeit. Hier ist Bild Gottes. Herrsein macht Person aus. Person läßt sich bestimmen als jenes Seiende, das in sich steht, das sich selbst besitzt und deshalb über sich verfügt, d. h. in Freiheit existiert. Solche Existenz hat Würde, hat inneren, selbsteigenen Wert. Genauer: Solche Existenz ist Selbstsein, ist Selbstbesitz, worin Person sich selbst gehört und mit sich identisch ist.

Darin wird ein neues Moment der menschlichen Gottebenbildlichkeit ersichtlich, nämlich: Kraft seiner personalen Würde ist der Mensch Herr in der Welt, was sich darin zeigt, daß der Mensch Rechte hat und Ansprüche geltend zu machen befugt ist. Der Mensch setzt sich berechtigterweise in seiner Existenz durch, indem er seine Rechte auf Leib und Leben, auf Freiheit und Ehre, auf sein Menschentum wahrnimmt und Achtung dafür erheischt.

Weiter wird deutlich: Im Selbstsein des Menschen liegt der Grund für die Fähigkeit, zu erkennen, d. h. anderes in sich abzubilden, erfassend in sich zu sammeln, im Begriff auszudrücken und im Wort zu formulieren. Zudem ist der Mensch Herr in seinem Denken, sofern er, über seine Gedanken sich beugend, eben reflektierend, diese kritisch überprüft, d. h. am Kriterium der Wahrheit mißt und sich dadurch gewiß wird, daß und warum sie wahr sind. Im Urteil spricht er das Gericht über seine Gedanken. Im Schlußverfahren ist er produktiv, indem er aus seinen Begriffen herausholt, was darin enthalten ist, und also schöpferische Ideen und Vorstellungen, Pläne und Entwürfe erstellt, nach denen er sein Tun und Verhalten lenkt und ordnet. Solches an der Wahrheit geprüftes Denken, das zudem lenkt und ordnet, ist zweifellos ein neuer Zug menschlicher Gottebenbildlichkeit.

Außerdem vollzieht der Mensch sein Herrsein im Wollen, worin er sich selbstmächtig bestimmt und das wählt, was er schätzt und wertet. Im Sich-Entscheiden beweist der Mensch seine Herrschermacht über sein Wollen, vollzieht seine Freiheit, verfügt über sich selbst. Im Wählen bekennt sich der Mensch zum Gewählten, bejaht, umfaßt es, setzt sich dafür ein, gibt sich ihm liebend hin, verwurzelt und verfestigt sich darin. Auf solche Weise baut sich der Mensch im Guten auf. Derart wählendes Wollen ist ebenfalls ein Zug menschlicher Gottebenbildlichkeit.

Gottebenbildlichkeit zeigt sich ferner darin: Der Mensch vermag sich zu reproduzieren, sich in einem anderen Individuum neu zu er-

stellen. „Adam wurde Vater eines Sohnes, der ihm ähnlich nach seinem Bilde war“ (Gen. 5, 3). Das besagt nicht, daß die Menschen in ihrer Geschlechtlichkeit als solcher gottebenbildlich wären. In der Schrift wird die Gottähnlichkeit des Geschlechtlichen ausdrücklich verneint. Geschlechtlichkeit zu divinisieren ist Mythos, jedoch nicht Theologie. Wohl aber kann menschliche Geschlechtlichkeit vom gottebenbildlichen Herr-sein ergriffen, im Konsens zur Einheit der Ehe gebildet, als eheliche Gemeinschaft vollzogen werden. Eheliche Gemeinschaft bezieht ihrer Natur nach das Kind, das nicht nur Bild seiner Eltern, sondern auch Bild Gottes ist, weil der erschaffende Gott in Verbindung mit der elterlichen Zeugung ausführt: Laßt uns Menschen machen, uns zum Bilde und Gleichnis. Es versteht sich, daß die Reproduktion nicht allein der Zeugung neuer Menschen, sondern ebenso auch deren Erziehung zur personalen Gottebenbildlichkeit in sich begreift. Ethos der Ehe und Ethos der Erziehung haben notwendig einen theologischen Grund und sind offensichtlich in der menschlichen Gottebenbildlichkeit verankert.

Noch auf eine andere Seite des Bildes Gottes ist hinzuweisen. Mit der Reproduktionsmacht des Menschlichen hängt zusammen, daß es viele Menschen gibt, daß das Bild Gottes oftmals existiert. Jedoch nicht in der Weise, daß jedes Individuum in sich abgeschlossen wäre, nur neben anderem bestände und lediglich parallel zu anderem lebte. Jeder Mensch ist wesentlich Mitmensch. Das heißt: Jeder findet das, was er ist, nämlich Bild Gottes, im anderen prinzipiell wieder.

Menschen gehören in eigenartiger Verschränktheit zusammen. Mitmenschlichkeit ist mehr als gegenseitiger Bezug von Menschen, ist Identität inmitten der Diversität, ist Übereinkommen trotz Getrenntheit, ist Universalität bei Wahrung der Singularität, ist Solidarität. Die vielen Menschen bilden zusammen die Menschheitsfamilie, sie sind aus ihrem Menschsein prinzipiell einander zugekehrt und in dieser transzendentalen Bestimmtheit sozusagen ein Mensch, wie Thomas v. Aquin sagt, in dem das Bild Gottes umfassend erscheint und in dem sich die Menschen gegenseitig ergänzen. Die gottebenbildliche Schaffensmacht der Menschen vermag die Mitmenschlichkeit zur Gemeinschaft zu gestalten. Aus so verstandener Gesellschaft ergibt sich wie von selbst das theologische Ethos des Gemeinschaftslebens.

Noch ein Zug im Bilde Gottes ist zu zeichnen. In des Menschen Herrsein liegt der Grund für seine besondere Existenzweise inmitten der Welt. Kraft seiner Gottebenbildlichkeit ist der Mensch befähigt und gehalten, sich schöpferisch auszuwirken und die Welt der Dinge in sein Menschtum einzubauen. Wohl ist der Mensch schon wesentlich Mensch, indem er da ist. Aber sein Menschsein ist damit noch nicht fertig, es ist ausbaufähig

und ausbauwürdig. Die uns bekannten Lebewesen sind genotypisch und phänotypisch in die Entwicklung ihres Wesens gestellt. Auch beim Menschen spricht man von Entwicklung gattungshafter und individueller Art. Versteht man unter Entwicklung die Explikation der Wesensanlagen unter dem Einfluß vom Umweltfaktoren, so wird man den Begriff Entwicklung auf die Menschwerdung nur bedingt anwenden dürfen, wiewohl eine naturwissenschaftlich-biologisch orientierte Anthropologie Entwicklungsmomente des Menschengeschlechtes, sowie des individuellen Menschenlebens schon im pränatalen Stadium feststellt. Es ist nicht zu leugnen, daß dem Menschen Merkmale des Lebewesens zukommen. Aber sie machen nicht sein Spezificum aus. Dem *animal* wird in der Sprache der Alten das *rationale* als Spezificum zugesprochen. Das reicht zwar nicht hin, um die Gottebenbildlichkeit des Menschen voll zu kennzeichnen, aber es deutet schon an, daß der Mensch sich gestaltet und keinesfalls sich einfach nur entwickelt und entfaltet. In der Selbstgestaltung ist persönliche Vernunft und persönlicher Wille am Werk und nicht etwa ein naturalistisches Evolutionsprinzip.

So baut sich der Mensch zu einem Selbst auf und schafft sich eine Existenz, die er ins Leibliche auswirkt, im Leiblichen darstellt und über das Leibliche hinaus in die Umwelt ausweitet. Der Mensch existiert kraft seiner Gottebenbildlichkeit in seinem Leib und in seiner Umgebung. Darin besteht seine Kulturbefähigung und Kulturbestimmung. Sie ist dem Menschen wesenseigentlich. Nur der Mensch ist Kulturwesen. Dazu ist ein Lebewesen als solches nicht imstande. Kultur ist die Weise, wie der Mensch in der Welt existiert. In solcher Existenz bekundet sich die menschliche Gottebenbildlichkeit. Diese ist in ihrer Würde zugleich das Kriterium jeder echten Kultur und gibt den Grund her für das theologische Ethos einer jeweiligen Zivilisation.

Diese nur kurze Skizzierung der gottebenbildlichen Züge hat die menschliche Gottebenbildlichkeit sozusagen nach ihrer dynamischen Äußerung gekennzeichnet. Sie läßt sich in ihrer Eigenart nach der Proportionalitätsanalogie verständlich machen: So wie Gott sich zu seiner Schöpfermacht verhält, so verhält sich der Mensch zu der Macht seiner Person. Dabei darf nicht vergessen werden, was das IV. Lateranense (1215) formuliert: daß diese Ähnlichkeit zwischen Gott dem Schöpfer und seinem Geschöpf von einer noch größeren Unähnlichkeit umfassen ist; Denz<sup>32</sup> 806 (432). Die menschliche Gottebenbildlichkeit kann nur eine geschöpfliche sein, in welcher gerade das Spezifische von Gottes allmächtiger Schöpferkraft nicht adaequat wiederholt werden kann. Deswegen ist der Mensch in der bisher beschriebenen Weise nur ein analoges Ebenbild Gottes.

Wird die analogische Struktur der Gottebenbildlichkeit verstanden, dann wird auch ersichtlich, inwiefern das menschliche Wesen als solches gottebenbildlich konstituiert ist.

Der Mensch ist Geist und Körper in einem, ein geistkörperliches Ganzes. In diesem wird Geist Seele für den Körper, und Körper Leib für den Geist. Der Mensch ist also nicht etwa Geist, zu welchem Körper nachträglich noch hinzukäme; der Mensch ist auch nicht Körper, dem Geist zusätzlich beigegeben wäre. Geist und Körper sind einander innerlich, transzendental zugeordnet und bilden eine apriorische Einheit, für die Leib und Seele Prinzipien sind und nicht schon eigene Wesen für sich, die dazu noch miteinander verbunden wären.

So konstituiert ist das Menschwesen verwandt mit der Geisterwelt, weil es Geist ist, und zugleich verwandt mit der Körperwelt, weil es Leib ist. Und doch ist der Mensch wesenhaft verschieden von der Geisterwelt, weil der Mensch Geist im Leibe ist, und von der Körperwelt, weil der Mensch Körper im Geist ist, wie es z. B. Pascal ausgedrückt hat: der Mensch ist weder ein Engel, noch ein Tier („*Ni ange, ni bête*“). Wegen seiner Verwandtschaft mit der Geister- und Körperwelt ist der Mensch schon als Mikrokosmos definiert worden, d. h. als eine Welt, die den Makrokosmos, die Welt im Großen, sozusagen in sich zusammenzieht (*mundus contractus*) und also diese wie zu einer kleinen Welt verfaßt, wiederholt, zunächst im Sinne von Sein, dann auch im Sinne von Vernunft, schließlich im Sinne von Verwalten, Besitzen und Herrschen.

Allein der Mikrokosmos ist nicht etwa die Sammelstätte der kosmischen Bestimmtheiten, ist nicht einfach dasselbe wie die übrige Welt und auch nicht ein bloßes Stück dieser Welt, sondern im strengen Sinne ein Wesen von eigener Art, das zwar zahlreiche Analogien zu den übrigen Dingen hat, aber in seinem eigentümlichen Wesenskern nicht aus den Welt dingen eruierbar oder zusammensetzbar ist. Und gerade diese Eigentümlichkeit wird betroffen, wenn der Mensch als Ebenbild Gottes verstanden wird.

Diese theologische Position ist die unabdingbare Voraussetzung für die wissenschaftliche Erforschung des Menschen, wie sie in der ausgebreiteten physischen und in der geisteswissenschaftlich-philosophischen Anthropologie unternommen wird.

Eine jede Anthropologie hat ihre eigenen Forschungsmethoden und blendet sozusagen etwas vom Sein des Menschen heraus, betrachtet es wie für sich bestehend. Dafür wird konsequenterweise anderes vom Menschen ausgeklammert, methodisch abstrahiert, überhaupt nicht oder nur am Rande berücksichtigt. Diese Anthropologien sind möglich und berechtigt, weil nicht nur der erforschende Geist diskursiv denkt und deshalb nicht



hinreichend das Gesamte in den Blick bringen kann, sondern auch weil das Sein des Menschen vielfältig, komplex, ist. Die theologische Anthropologie dagegen richtet den Blick auf das Grundgefüge des menschlichen Wesensbestandes und vermag gerade dadurch die Forschungsergebnisse der übrigen Anthropologien und deren Systematisierung zum Ganzen zu integrieren — eine umfassende wissenschaftliche Aufgabe!

## VI.

In der bisher gezeichneten, wenn man will phänomenalen Gottebenbildlichkeit erschöpft sich aber nicht die theologische Bestimmtheit des Menschen. Wohl ist Ebenbild für unser Verstehen zunächst Abbild, das als solches seine eigene Gestalt hat. Indem wir aber sagen, es sei Nachbild und so ähnlich wie das, was es abbildet, bringen wir zum Ausdruck, daß der Hinblick zum Urbild für das Nachbild konstitutiv ist. So gesehen, läßt sich Ebenbild weder aus sich allein und noch weniger für sich ausschließlich begreifen. Dem Ebenbild ist der Bezug zum Urbild, die Abhängigkeit von diesem und der Zusammenhang mit ihm innerlich und notwendig. Liegt es doch im Wesen des Ebenbildes, abzubilden, eben Bild von etwas zu sein. Ebenbild ist gar nicht aus sich und für sich möglich, sondern wesenhaft und eigentlich nur aus dem, was sich abbildet. Ebenbild ist notwendig als jenes *ens ab alio* zu begreifen, welches soweit ist, als es vom Urbild her ist und soweit Gestalt hat als es dem Urbild gleichförmig ist. Hier nun wäre die Kategorialanalyse von συμμορφή *conformatio, adaequatio, imitatio* vordringlich zu leisten.

Das eingangs unternommene Bemühen, das Ebenbild phänomenal, d. i. in seiner Eigentümlichkeit zu fassen, erscheint nunmehr als vordergründig und nur als eine vorauszusetzende Bedingung für die Gleichförmigkeit. Gottes Ebenbild ist doch radikal auf Gott verwiesen, wesenhaft auf Gott hin exzentrisch und in apriorischer Transzendenz Gott zugeordnet. Nunmehr hat sich das Ebenbild im wahren Sinne als theomorph, als gottförmig zu erweisen. Worin besteht aber die Gleichförmigkeit mit Gott?

Sie besteht nicht einfach, sondern sie wird erst, indem sich der Mensch Gott gleichförmig macht, und zwar dadurch, daß er Gott erkennt und liebt. Wenn nämlich der Mensch Gott erkennt, füllt er seine vernehmende Vernunft mit Gott. (*Intellectus fit omnia.*) Im Gotterkennen gleicht sich der Intellekt Gott an, gewinnt zum begrifflichen Inhalt Gott, bildet also im Begriff Gott in sich ab und gewinnt darin seine Gottförmigkeit. Wenn weiterhin der Mensch Gott liebt, vereint er sich mit Gott, denn Lieben ist einende Kraft; hängt Gott an, denn Lieben bewirkt *inhaesio*; gibt sich Gott hin, denn Liebe ist Hingabe an den Geliebten. Diese Hingabe ist Geistvollzug, der zunächst zum Wohlgefallen kommt, worin der Liebende den Geliebten in sich trägt. Im Wohlgefallen verwandelt sich zu-

gleich das Lieben in den Geliebten ein, nimmt an ihm teil, wird ihm conform und gibt dadurch und darin sich ihm hin, verliert sich liebend an ihn.

Wer aber ist der Gott, dem sich der Mensch in seinem Erkennen und Lieben gleichförmig machen kann? Es ist zunächst der Schöpfergott, dem ja der Mensch als sein geschöpfliches Ebenbild *immediate* (S. theol. I. 35, 2), d. i. metaphysisch notwendig zugeordnet ist. Den Schöpfer erkennt der Mensch in und aus den Geschöpfen und indem er diese transzendiert, erfaßt er ihn als Gott und bildet ihn begrifflich nach, wenn auch in *specie et aenigmate*. In seinem Lieben aber vollendet sich des Menschen Gottebenbildlichkeit, weil der Mensch als Liebender natürlicherweise Gott mehr und ursprünglicher liebt als sich selbst (S. theol. I, 60,5). Gerade im Gottlieben wird des Menschen Gottebenbildlichkeit, die vorhin als seine radikale Verwiesenheit an Gott, als apriorische Transzendenz zu Gott angezeigt worden ist, augenscheinlich.

Aus dieser Gottebenbildlichkeit gelangt der Mensch zur Religion und zur Moralität. Religion kann nichts anderes sein als die Verbindung des Menschen mit Gott, also der Vollzug der Transzendenz zu Gott, der sich in der Anbetung bekundet, worin der Mensch Gott als seinen Herrn anerkennt und sich ihm unterstellt mit all dem, was der Mensch ist und hat. Seine Unterwerfung vollzieht der Mensch im Kultopfer und seine Verehrung in der Kultfeier. Dieses religiöse Tun ist Lobpreis, ist gottgemäßes, Gott conformes Verhalten, worin der Mensch seine Gottebenbildlichkeit bezeugt.

In der Religion gründet die Moralität, die nichts anderes ist als die persönliche Verantwortung vor Gott dem Herrn in dem, was das Gewissen gebietet. Gewissen ist nämlich die unmittelbare Form des Selbstbewußtseins gegenüber Gott und seinem Willen, den der Schöpfer als sittliches Gesetz seinem Bilde einerschaffen hat. Sittlichkeit ist der Vollzug der Gottebenbildlichkeit im Hinblick auf das, was Gottes ist, ist die Conformität mit Gottes Willen.

## VII.

Wenn bisher Ebenbild als Repräsentation Gottes und als Conformation mit Gott aufgezeigt werden konnte, so ist nunmehr ein neuer Aspekt der Gottebenbildlichkeit herauszustellen, nämlich daß das Ebenbild immer nur vom Urbild her ist, an ihm *t e i l h a t* und von ihm konstituiert wird, wobei konstituiert nicht nur die Existenzgründung, sondern auch die Soseinsgestaltung meint.

Hier erscheint das Ebenbild rezeptiv, mithin als das, was gestaltet wird und nicht als das, was sich dem Urbild gleichgestaltet oder das Urbild nachgestaltet. Diese Rezeptivität kann nicht verstanden werden als

reine Passivität, die lediglich aufnimmt und bestenfalls das Aufgenommene bewahrt, sondern als das, was das Göttliche in sich aufnimmt, es zu dem Seinigen macht und insofern „vergöttlicht“ wird, wie die Väter sagen; was die Macht Gottes aufnimmt und dadurch mächtig wird; was von Gott gestaltet wird und dadurch sich selbst gestaltet oder noch treffender zur Gestalt kommt. Dafür bietet das „biblische Denken“ die Begriffe: μετέχω, μετά, σύν, καί, ἐν, κοινωνία, διαθήκη, ἀγάπη, πᾶν im distributiven und implikativen Sinne und die theologische Tradition die Termini: *assumptio, communicatio ad invicem*. An Hand dieser Begriffe ist für die Kategorialanalyse noch viel zu leisten. Dieses Von-Gott-zum-Ebenbild-gestaltet-werden, nicht in der Weise der Erst-, sondern der Neuschöpfung, eröffnet die gnadenhafte Struktur dieser menschlichen Gottebenbildlichkeit. Sie läßt sich kurz so umreißen:

Gott, der in unzugänglichem Lichte wohnt und als solcher in keinem Geschöpf abbildbar ist, bildet sich in sich selbst ab, indem er sich als das Bild seiner selbst darstellt: Der Logos ist das Bild des unsichtbaren Gottes (Kol. 1, 15), ist das Abbild seines Wesens (Hebr. 3, 1), das vollkommene Bild des Vaters (S. theol., 35, 1). „Der Logos ist das Bild Gottes in der göttlichen Natur, der Mensch aber ist Bild Gottes in der menschlichen Natur“ (S. theol. I, 35, 2 ad 3). Der Logos, das innergöttliche Bild, inkarniert in das Ebenbild Gottes, das der Mensch ist. Aber nicht derart, daß er sich selbst preisgäbe, sondern, daß er die menschliche Gottebenbildlichkeit in seine Sohnschaft aufnimmt, zum *consortium* der göttlichen Natur macht. *Deus factus homo ut homo fieret deus* (Augustinus, sermo 128). Hierdurch gewinnt das Ebenbild auf unmittelbare Weise — in der Weise der hypostatischen Union — Anteil am Sein und Leben Gottes, wird gottförmig, vergöttlicht. Darin erreicht der Mensch eine Ebenbildlichkeit, die nicht Gott abbildet, sondern die in Gott eingebildet und dadurch *primogenitus omnis creaturae* (Kol. 1, 15) wird. Dem Gottmenschen kommt es zu, τα πάντα was im Himmel und auf Erden ist, in sich als dem Haupte zusammenzufassen, sich einzuverleiben (Eph. 1, 10). In Röm. 8, 29 präzisiert Paulus dieses Zusammenfassen für unser Thema derart: „Die er vorher erkannt hat, die hat er auch vorher bestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu machen, damit dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern.“ „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade um Gnade“ (Joh. 1, 16). Die Gleichgestaltung beschreibt Paulus durch Mit-sterben (2 Kor. 7, 3); -leiden (1 Kor. 12, 26; Röm. 8, 17), -gekreuzigt werden (Röm. 6, 6, Gal. 2, 19), -begraben sein (Röm. 6, 6, Kol. 2, 12), -erweckt (Eph. 2, 6, Kol. 2, 12), -verherrlicht (Röm. 8, 17), -erben (Eph. 3, 6, Röm. 8, 17), -herrschen (1. Kor. 4, 8, 2 Tim. 2, 12), zusammenwachsen (Röm. 6, 5), zusammenleben (Röm. 6, 8, 2. Tim. 2, 11). Das σύν Χριστῷ kann nicht adaequat im AT-Begriff: Bund zum Ausdruck gebracht werden. Thomas von Aquin ver-

sucht im Anschluß an Joh. 15, 9—17 dieses σύγ als Freundschaft in Gegenseitigkeit auf der einen gemeinsamen Basis der *beatitudo Dei* zu interpretieren. Hier kann eine Anregung zur exakten Analyse von ἀλλήλοι *invi- cem* entnommen werden. Die heute so selbstverständlich gebrauchten Ausdrücke wie „Partner Gottes“, „personale Beziehung“, „Ich-Du-Beziehung“, die ihren Ursprung nicht in biblischen Zeugnissen haben, sondern im Denken, das die idealistische Philosophie überwinden will, sind theologisch erst noch zu artikulieren, um sie für das ἀλλήλοι verifizieren zu können.

Das σύμμορφος des heiligen Paulus verdeutlicht Johannes in 15, 9. „Der bringt viele Frucht, der in mir bleibt und in dem ich bleibe“. Frucht ist das, was aus dem Empfangenen in der Kraft des Heiligen Geistes zur Reife gebracht wird. Solch fruchtbare Gottebenbildlichkeit beweist sich in der trinitarischen Struktur der phänomenologisch beschriebenen Gottebenbildlichkeit, bildet das Sichgleichförmigmachen im Gotterkennen zur πίστις, zum Glauben empor; vervollkommnet das Gottanhangen in der Liebe zum höchsten Gut zur Freundschafts- und Agapē-Liebe, zur ἀγάπη und zeitigt das mystische Leben aus den Gaben des Heiligen Geistes in den Früchten des Geistes (Gal. 5, 22); macht die Verehrung Gottes zur Liturgie des Gottesvolkes; formt die Moralität zum Handeln aus der Kraft der Liebe um (*Caritas forma, radix, mater, motor, finis, regina virtutum* — Thomas von Aquin, In III Sent., d. 27, q. 2, a. 4 sol. 3), damit die Werke in Gott getan sind (Joh. 1, 23) und Gott in allem verherrlicht wird (1. Petr. 4, 11; 1. Kor. 10, 31). Diese mitgeteilte und zu sich gebrachte Gottebenbildlichkeit ist zu guter Letzt eine *reductio in mysterium Dei*, die wohl nur im Lichte des Satzes von Paulus zu fassen ist, „Daß Gott der Gott alles sei in allem“ (1. Kor. 15, 28).

## Die deutsche „Vermahnung“ beim Bußsakrament in den Alt-Mainzer Ritualien

Von den durch Priester „verwalteten“ Sakramenten behandelt das deutsche Rituale alle, mit Ausnahme der Buße. Zwar wird sie beim Ordo der Hauskommunion<sup>1</sup> und der Krankensalbung<sup>2</sup> erwähnt, doch auch hier fehlen ausführliche Bemerkungen für den Vollzug des neben der Eucharistie häufigsten sakramentalen Ritus. Dementsprechend sucht man auch vergeblich nach einer Anweisung für einen volkssprachlichen „Zuspruch“.

### *Bußsakrament im römischen Ritus*

Das Rituale Romanum<sup>3</sup> geht auf das Sakrament zum Teil recht ausführlich ein; doch wäre hier eine weniger komplizierte und durchsichtige Darstellung des Ritus, und bei diesem die Berücksichtigung eines „positiven“ priesterlichen Zuspruchs, kein Schaden. Zwar finden sich im Abschnitt „Ordo ministrandi sacramentum poenitentiae“ zahlreiche Anordnungen, die Aufführung des eigentlichen Ordo beginnt jedoch mitten im Vollzug: *Cum sacerdos poenitentem absolvere velit etc.* Das „Gerüst“ der Sakramentspendung muß man sich demzufolge aus den genannten beiden Abschnitten zusammenbauen, so wie es bei Pascher<sup>4</sup> in vortrefflicher Weise dargestellt ist. Daraus wäre an Elementen einer bei der Buße zwar nicht vorgeschriebenen, aber doch wünschenswerten volkssprachlichen Verkündigung — die uns hier beschäftigen soll — etwa folgendes Bedeutsame zu erheben: Die Tätigkeit des Priesters erfolgt in drei Stufen. 1. Vorfragen über den Status des Poenitenten und Ergänzung fehlender religiöser Kenntnisse. 2. Hilfe bei der Ablegung des Bekenntnisses. 3. Zuspruch nach der Beichte, Erteilung der Buße und Absolution<sup>5</sup>. Die Hilfe der ersten Stufe kommt beim regulären Vollzug des Sakramentes bei geschulten Christen selten in Frage, da die im Zusammenhang mit der Beichte wissenswerten Umstände (letzte Beichte; Stand) meist vom Poenitenten unaufgefordert berichtet werden, oder beim Bekenntnis zutage treten. Auch bei der zweiten Schicht, die der Vollständigkeit des Bekenntnisses dient, sind meist nur kleine Hilfestellungen nötig. Die der Bußerteilung und Absolution vorausgehende Stelle des „Zuspruchs“ sollte, außer in Notfällen, unter einem anderen Gesichtspunkt als

<sup>1</sup> *Collectio rituum etc. pro omnibus Germaniae dioecesisibus* (= RGerm); Regensburg 1950, Pars I, III, 1, Nr. 4 (pag. 32): *Si infirmus velit confiteri etc. illum audiat atque absolvat* (Hauskommunion).

<sup>2</sup> RGerm I, III, 2, Nr. 6 (39): *Quod si aegrotus velit confiteri, Sacerdos audiat illum et absolvat* (Krankensalbung).

<sup>3</sup> *Rituale Romanum*; Regensburg 1926, III, 1, Ordo ministrandi sacramentum poenitentiae, Nr. 1 ff. (92). — Ergänzend *Pontificale Romanum*, Pars III: De expulsiōe publice poenitentium ab ecclesia; ebenso pars III: De reconciliatione poenitentium; hier: Mecheln 1883, 9 ff. und 28 ff.

<sup>4</sup> Pascher, J., *Die Liturgie der Sakramente*; Münster 1951, 215 f.

<sup>5</sup> RR (vgl. Anm. 3) III, 1, Nr. 11 ff. (93).



die beiden vorherigen Stufen gesehen werden. Sie sei nicht (allzusehr) von vor-dergründigen Belangen der Kasuistik und Vollständigkeit belastet; sie konnten ja bei den beiden ersten Stufen genügend berücksichtigt werden. Hier ist vielmehr die Stelle, in der die Besinnung auf das Wesentliche ihren Platz hat, Metanoia und Ausrichtung auf das zukünftige (neue) Leben: Verkündigung der Frohbotschaft von der Heilung des sündhaften Menschen, entsprechend dem „Lebensalter“ des Poenitenten. Ausgangspunkt sind wohl „Status“ und Bekenntnis, Kern aber das „neue Leben“.

Wie die Geschichte des Bußsakramentes zeigt, trifft man neben schlichten Formen auch komplexe Aufbauegebilde. Bei allen Formen sollte jedoch eine Besinnung auf die wesentlichen Bezüge des Sakramentes nicht fehlen. Fundament und Ausgangspunkt hierfür bilden die Zeugnisse des Neuen Testaments. Bei der Beurteilung der ntl. Aussagen zur Buße ist wichtig, daß sie stets im Zusammenhang mit der Taufe und ihren Vorbereitungen zu sehen sind. Bildhaft gesprochen gilt ja in der Liturgie die Buße als das „zweite Brett nach dem Schiffbruch“. An speziell für den „Beichtzuspruch“ bedeutsamen Elementen könnte man aus dem NT etwa herausstellen: Das Bußsakrament ist: Durch Christus im Auftrag des Vaters unter Beistand des Heiligen Geistes übermitteltes Geschenk des Friedens zur *κρίσις* der Sünden<sup>6</sup>. Als bildhafter Ausdruck des zur Lossprechung notwendigen, auch bei Johannes vorfindbaren Auftrages, dient die für Petrus präzierte „Gewalt der Schlüssel“<sup>7</sup>. Zur Begründung der wesentlichen Momente für die Buße selbst ist auf die Worte hinzuweisen, die vom Bekenntnis der Sünden sprechen<sup>8</sup>, sowie auf die zahlreichen Zeugnisse von der „metanoia“ als Voraussetzung zur Vergebung vor Gott und die Stellen, die von Sünde und Verzeihung handeln. Für die Frage nach dem Bußverfahren (öffentlich oder privat) sei an die Lehre Jesu von der Zurechtweisung: unter vier Augen oder vor der Gemeinde, erinnert<sup>9</sup>. Damit ist zugleich die Bedeutung der Buße in ihrer Beziehung zur Gemeinschaft der Gläubigen (Kirche) herausgestellt. Aus den genannten Elementen entwickelte sich der Bußritus der nach-apostolischen Zeit. Da in den früheren Jahrhunderten die Erwachsenentaufe die häufigere Form der „ersten Bekehrung“ war, ist der Bußritus bei etwa folgendem „Schiffbruch“ durch große Strenge gekennzeichnet — erfolgte meist in der Form der öffentlichen Buße<sup>10</sup>. Das dem Wort Jesu ebenfalls gemäße „private“ Bekenntnis ist daneben, der Sache entsprechend, schwer greifbar. Als eine sich dieser Form nähernde Weise ist die Krankenbuße zu erwähnen, die allerdings vielfach als „verkürzte“ öffentliche Buße betrachtet wurde. Bei der öffentlichen Form bildeten sich im Laufe der Zeit die drei Stufen: Bußeröffnung — Bußzeit — Bußabschluß heraus. Für den fränkischen Raum von

<sup>6</sup> Vgl. Joh 20, 21 ff.

<sup>7</sup> Vgl. Mt 16, 19.

<sup>8</sup> Vgl. Joh 5, 14; 1 Joh 1, 9.

<sup>9</sup> Vgl. Mt 18, 15 ff.

<sup>10</sup> Vgl. zu diesem und den historischen Darlegungen: Jungmann, J. A., Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forsch. z. Gesch. d. innerkirchl. Lebens 3-4) Innsbruck 1932, 109; 169 ff. Vgl. 109: Die Form, in der die Buße am öftesten geübt wurde, muß schon im 4. Jh. die Krankenbuße gewesen sein.

Bedeutung ist die Tatsache, daß die dortigen Synoden seit dem 5. Jh. die Bußdisziplin nach den von der Gesamtkirche rezipierten Canones regelten<sup>11</sup>. Ein Exemplar dieser Sammlung schenkte (später) Papst Hadrian dem Frankenherrscher Karl dem Großen bei seiner Anwesenheit in Rom 774. Dieser ließ es auf dem Reichstag in Aachen von 802 rezipieren. Im 9. Jh. erfolgten weitere Reformen. Für unseren Zusammenhang bedeutsam ist, daß der Confessio eine Admonitio vorausging<sup>12</sup>. — Bei der erst spät allgemein üblichen Privatbuße erfolgte im Laufe der Zeit ein Übergang vom Bußordo zum Beichtordo. Die Form des Ritus verfestigte sich bei beiden Arten besonders seit dem ausgehenden Mittelalter. Durch das Pontificale blieb die in späterer Zeit übliche Weise der öffentlichen Buße erhalten. Sie kennt eine Ansprache (des Bischofs) bei der Ausstoßung der Büßer sowie eine zweite bei der Wiederaufnahme<sup>13</sup>. Sinngemäß liegt dabei wohl im ersten Sermo der Schwerpunkt auf dem Themenkreis: Reue-Besserung-Buße, beim folgenden auf der Versöhnung und Bewährung. Das Rituale bietet beim Zuspruch die bereits anfangs erwähnten Motive: Mahnung-Belehrung-Besserung. Ergänzend können hierzu noch die Riten des Rekonziliations-Ordo herangezogen werden<sup>14</sup>.

### Die Mainzer Ritualien vor 1551

Aus den handschriftlichen Mainzer Ritualien sind keine Bemerkungen zum volkssprachlichen Zuspruch bei der Buße bekannt. Die beiden ältesten Mainzer Druckagenden von 1480<sup>15</sup> und 1492<sup>16</sup> bieten keinen Ordo des Bußsakramentes. Erst in der Ausgabe des Jahres 1513<sup>17</sup> wird das Bußsakrament ausdrücklich behandelt. Für uns ist daraus die Anweisung bedeutsam: *Cum peccator dixerit peccata sua iuxta conscientiam, prudenter interrogare eum debet presbyter, et fideliter docere viam salutis, secundum quam arbitratus fuerit expedire*. Danach folgt der Absolutionsritus<sup>18</sup>. Dazu heißt es: *Si peccatorem bene dispositum invenerit, et absolutione dignum, dicat: Misereatur etc.* Obwohl die Bemerkung zum Zuspruch nicht umfangreich ist, kann man doch eine erfreuliche Grundhaltung herauslesen. Im Ordo der Hauskommunion dieses Bandes sind nur die liturgischen Formeln der Beichte vorhanden, ein Hinweis zum Zuspruch fehlt<sup>19</sup>.

<sup>11</sup> Blasen, M., Die Bußbücher und die Reformbestrebungen des Erzbischofs Ruotger von Trier (915—930) auf dem Gebiete der Bußdisziplin; Archiv f. mhr. Kirchengeschichte 3 (1951), 58. — Für die Reformen im 9. Jh.: 66.

<sup>12</sup> Blasen, Die Bußbücher, 73. Vgl. auch 67, Synode in Mainz von 847 mit ihren Bußbestimmungen.

<sup>13</sup> Vgl. Anm. 3. Ferner: Pascher, Die Liturgie der Sakramente, 216.

<sup>14</sup> RR, III, 2: De modo absolvendi ab excommunicatione etc. (97).

<sup>15</sup> Agenda Moguntina (RMog); (J. Numeister?) Mainz 1480.

<sup>16</sup> Agenda Moguntinensis (RMog); (J. Prüss) Straßburg 1492.

<sup>17</sup> Agenda Moguntinensis (RMog); (J. Schöffner) Mainz 1513. Exemplar; Mainzer Priesterseminarbibliothek Ink 889, XXVII-XXVIII.

<sup>18</sup> RMog 1513, XXVII.

<sup>19</sup> RMog 1513, XXVIII-XXX. Auf fol. XXX steht, daß dem Kranken, falls Lebensgefahr besteht, die Buße (poenitentia) — gemeint ist die Genugtuung — gegeben werde „per modum consolationis, et non horroris“.

Das Mainzer Rituale des Jahres 1551 stellt in vielfacher Hinsicht einen Höhepunkt innerhalb der Geschichte der Diözesanritualien dar. Bedingt durch den Neuaufbruch religiösen Bewußtseins in dieser Zeit, wurde in ihm schon vor Beendigung des Trienter Konzils ein neuer Weg zu volksnaher, verständlicher Liturgie begonnen. Besonders bemerkenswert ist dabei, daß bei der Sakramentenspendung eine volkssprachliche Verkündigung gefordert wurde. Auch in anderen Bistümern finden sich, früher oder später, ähnliche Tendenzen<sup>20</sup>.

In der genannten Mainzer Agende, herausgegeben unter Erzbischof Sebastian von Heusenstamm (1545—1563), trifft man auch bei der Beichte eine ausgeführte deutsche Ansprache. Sie galt, dem Ordo nach, besonders für die („außerordentliche“) Hausbeichte, war aber, wie die folgende Ausgabe deutlicher erkennen läßt, auch bei der („regulären“) Spendung des Sakramentes in der Kirche als Richtschnur vorgesehen. Laut Ordo des Hausbesuches betritt der Priester das Heim des „Beichtkinds“, spricht den Friedensgruß und mahnt es zur Buße und Beichte in *hanc sententiam*<sup>21</sup>:

Vermanung bey der Beicht [a]

DER Almechtig gütig [b] Gott / hat seine hertzliche liebe vnd väterliche erbarmnus / an vns armen menschen reichlich erweiset / das er / da wir seine feindt vnnnd sündner waren / seinen einigen geliebten Son / für vns dargeben / vnd im tewren heiligen blut seines Sons / ein gemeine versönung / für aller Welt sünden angericht hat / deren wir alle im Tauff theilhaftig worden seindt [c].

Daran lest aber Gott die Reichtumb seiner genaden / vnd die viele seiner erbarmbnus noch nit wenden / sonder da wir von der ersten Reinigung wider abweichen / vnnnd verlieren die vorige versönung / durch newe sünden / vnnnd versencken vns (so vil an vns ist) widerumb in den ewigen todt / Siehe da beuth vns Gott die heilsame Penitentz [d] vnd Buß an / verbindet sich gegen vns mit vilen schönen verheissungen / vnd schwerd vns bei jm selbs / das er noch täglich allen vnsern mißhandlungen gnedig sein / vnnnd vnserere schwere vnd vile sünden verzeihē wölle / wan wir vns zur Buß wenden. Dann ja Christus Gottes Son / darumb auff erden kommen ist / das er den sündner zur Buß ruffen / vnd sie selig machen wolt.

<sup>20</sup> Vgl. dazu: Dold, A., Die Konstanzer Ritualientexte; (LQF 5-6) Münster 1923, 50 Nr. 24 ff. und 52 ff. — Lamott, A., Das Speyerer Diözesanrituale von 1512—1932; Quellen u. Abh. z. mrl. KG 5 (1961) 168 ff. — Für Mainz vgl. Agenda Moguntinensis (RMog); (F. Behem) Mainz 1551. Exemplar: Mainz-Priesterseminarbibliothek D 50.

<sup>21</sup> Vgl. dazu RMog 1551, LI — LIII b, Text der Ansprache. Die Varianten stammen aus der folgenden Ausgabe RMog 1599, vgl. Anm. 29. — Der erste Teil der Ansprache in RMog 1551 steht fol. LI b — LIII a; für RMog 1599 vgl. 151—154.

a Der Text wird nach RMog 1551 geboten, die Varianten stammen aus RMog 1599. — In RMog 1599 steht als Seitenüberschrift: Exhortatio ad poenitentiam (vgl. RMog 1599, 152 f.). Der Text der Rede ist in beiden Bänden in Fraktur gesetzt; vgl. dazu Anm. d; Anm. f; Anm. g.

b Beispiel für „stilistische Variante“: RMog 1599, 151 bietet „gütige“ (statt: gütig).

c RMog 1599, 152 macht nach „seindt“ keinen neuen Absatz.

d In RMog 1599, 152 steht „Poenitentz“ (statt Penitentz), nun in Antiquaschrift ausgezeichnet (statt früher, wie die ganze Rede, in Fraktur).

e RMog 1599, 153 bietet: wirdt (statt: würdet).

f Das RMog 1599, 153 führt nun „Conscientz“ wieder in Antiqua hervorgehoben. Vgl. Anm. a und Anm. d.

g RMog 1599, 153 hat das Wort „Absolution“ durch Antiquadruck hervorgehoben. Vgl. Anm. a; Anm. d; Anm. f.

h Im RMog 1599, 153 findet sich der Wortlaut: seynd gesinnet (früher: gesinnet seindt).

i RMog 1599, 153 liest: für (den Augen Gottes) statt: „vor“.

Weil nun du geliebter in Christo (wie daß in diesem gebrechlichen leben niemandt von sünden rein bleib) vilfeltig wider Gott mißhandlet / seine gebott verbrochen / vñnd seine heiligste hohe Malestet erzürnet / vñnd seine huld verlorn / vñnd den erbtheil des Himmels verwirckt hast / Soltu dich zu der heilsamen Sacramentlichen Buß wenden / die dir wider aus den sünden helfen / vñnd dir deine verlorene vnschuld vñnd huld Gottes wider bringen / vñnd dich von newen ein kindt Gottes vñnd erben des Himmels machen würdet[e].

Darumb wollest alle deine gethane sünden (so vil deren dir wissendt seindt / vñnd deine Conscientz [f] vñnd gewissen betrüben) von hertzen vñnd bitterlich berewen / die selbigen vor dem Almechtigen Gott in deinem hertzen / vñnd volgents auch vor mir / als Diener der Kirchen (wiewol vnwürdigen) beklagen / auff das du durch vnterrichtung Göttlichs worts / auß krafft der Kirchenschlüssel / vñnd von Jesu Christo gegebenen gewalts / in der heiligen Absolution [g] tröstung vñnd vergebung deiner sünden / nach Christi wort vñnd verheissung / gewißlich erlangen mögest.

Vñnd nit lasse dich die widersinnische vngefügte scham von der Beicht abhalten / da etwan die menschen also gesinnet [h] seindt [h] / das sie vor [i] den augen Gottes lesterlich zu sündigen kein schewen tragen. Vñnd aber da sie reinigung vñnd gewisse verzeihung holen sollen / schemen sie sich jre sünden zubekennen / vor den Dienern der Kirchen / die doch jres gleichen vñnd selbs auch gebrechlich seindt / vñnd die die sünden jrer brüder nit zum Spott / sonder zum heil / vñnd verzeihung anhören sollen. Des ich dann aus Christlicher liebe gegen dir zuthun / von hertzen begirig bin / vñnd dir mit allem möglichem vleis / vñnd mit dem gewalt meines beuolhenen ampts gern zum heil dienen wil. Darumb magstu vor mir bekennen / was deine mißhandlung seindt / die dir dein gewissen beschweren / mit denen du Gott erzürnet hast / auff das du durch ein demüthige bekantnus vñnd ernste Rew / seine Göttliche Genad vñnd erbarmnus / vñnd nach seiner verheissung vergebung deiner sünden erlangen mögest.

Nach diesen Worten legt der Poenitent, wenn nötig mit Hilfe des Priesters, sein Bekenntnis ab. Darauf *denuo incipiat (sc. sacerdos) eum commonere*<sup>22</sup>:

Geliebter in dem HERRN / vmb diese vñnd alle andere mißhandlung deines gantzen lebens / soltu in deinem hertzen ernste vñnd bittere Rew haben / vñnd wo du die nit befindest / Gott den HERRN bitten / das er durch das feuer seines heiligen Geists dein erkelt hertz mit ernster Rew anzünden / vñnd dich zu warer Buß vber solche deine mißhandlung aufwecken wolle. Dann ja durch solche sünden der zorn Gottes erweget / vñnd die seligkeit verlorn wird. Nun begert aber Gott keines sünders todt vñnd verderben / sonder wil / das er sich von seinem vnwesen abwenden vñnd leben soll. Darumb mein lieber Bruder / soltu auch an Gottes güte nit verzagen / vñnd an seiner erbarmnus vber deine gethane sünden gar kein zweifel haben / er wölle dir nach seiner verheissung deine sünden verzeihen. Allein siehe zu / das du nit widerumb deine glieder in dienst der sünden zu newer vngerechtigkeit begebenst / sonder durch Gottes genad von deinem vorigen bösen / ergerlichen vñnd verdamblichen leben nachlassest / vñnd furohin der gerechtigkeit dienest zur heiligung.

Damit aber Gott die verdiente straff von dir abwende / vñnd sich dester lieber dein erbarmen wölle / wan er dich vor jme gedemüthigt sicht / So soltu die züchtigung / so dir nach ordnung der Kirchen auferlegt wirdt / willig annehmen / vñnd getrewlich verrichten / vñnd für dich selbs auch die frucht der bussen volnbringen / dich in andechtigen gebet / almussen / nüchterkeit vñnd in allem gutem üben / vñnd alle deine vorige sünden / mit den gegenthugenden abwechseln.

Nach diesem zweiten Verkündigungswort erteilt der Priester dem Beichtkind die Buße, worauf ein weiterer Zuspruch und die Absolution folgt. Die Rubrik hat folgenden Wortlaut<sup>23</sup>:

Da soll der Priester dem beicht kindt nach gelegenheit seins standts vñnd wesens / etlich almosen gebet / oder andere Gottseliche übung vñnd werck aufflegen / vñnd dieselben mit Gottes hilf getrewlich zuerrichten beuelhen / vñnd volgendts vber jne die Absolution sprechen / vñnd jne vermanen / das er vmb verzeihung bisher begangner vñnd jtzebeichter sünden / auf die vilfaltige verheissung Gottes wol vertrauen / vñnd aber furohin durch Gottes genad vor sünden sich hüten wölle / wie Christus vermanet.

<sup>22</sup> Dieser Text ist nur in RMog 1551 (vgl. Anm. 20) vorhanden, vgl. fol. LIII b — LIIII a.

<sup>23</sup> Vgl. RMog 1551 (siehe Anm. 20) LIIII a und LIIII b.

Darauf folgt nun das Schlußwort der Rede:

Siehe zu / du bist nun gesundt worden / sündige fûrohin nicht mehr / das dir nit etwas ergers widerfare /

Johan. v. ij. Pet. ij. — *Hinc absolvat eum*<sup>24</sup>.

Die Struktur, den Lehrwert und die formale Qualität des Zuspruchs zur Buße erfaßt man am besten, wenn man die drei Partien der Rede als ein Ganzes beurteilt.

AUFBAU. Die Hauptgedankenfolge des vorliegenden Sermo wird durch verschiedene, äußerlich erkennbare Sinnabschnitte markiert. — Während beispielsweise bei der Mainzer Taufansprache eine Anrede vorhanden ist, geht die Beichtansprache sogleich zum allgemeinen einleitenden Teil (wir) über. Die Gedankenfolge wird in zwei Abschnitte gegliedert. Zunächst ist die Rede von der Güte Gottes, der trotz unserer Sündhaftigkeit seinen geliebten Sohn in die Welt sandte, wodurch eine „gemeine versönung“ für aller Welt Sünden erfolgte; wir haben durch die Taufe Anteil daran erhalten. — Im zweiten Stück der Einleitung wird darauf hingewiesen, daß der Reichtum der göttlichen Gnade damit noch nicht erschöpft ist — vielmehr: Weil wir von der ersten Reinigung abwichen, bietet Gott uns nun die „Penitentz und Buß“ an und verzeiht uns.

Dem folgt der Hauptteil, der in fünf Abschnitten auf die spezielle Situation (Du) eingeht: Der Poenitent hat Gott erzürnt, seine Gebote übertreten. Deshalb soll er sich zur Buße wenden, daß Gott ihn von neuem zum Kind annehme. — Seine Sünden möge er bereuen und beklagen, daß er kraft der „Kirchenschlüssel“ und der von Jesus Christus gegebenen Gewalt „durch Unterrichtung göttlichen Wortes“ Verzeihung erhalte. — Da dem nächsten Abschnitt die Beichte folgt, bezieht sich das dritte Stück besonders auf das Bekenntnis: Der Poenitent darf sich nicht durch falsche Scham von der Beichte abhalten lassen. Viele scheuen sich nicht, vor den Augen Gottes zu sündigen, schämen sich aber, vor den Dienern der Kirche zu bekennen. Sie sollen bedenken, daß auch die Diener der Kirche gebrechlich sind (also Verständnis haben) und außerdem nicht „zum Spott“, sondern zum Heile ihrer Brüder des Amtes walten. — Dem folgt nun die Beichte<sup>25</sup>. — Danach steht im vierten Abschnitt der Rede eine Ermahnung, die besonders auf Reue-Zuversicht und Besserung ausgerichtet ist. — Der letzte Teil befaßt sich mit der zu übernehmenden Sühne. — Die sich anschließende rubrikale Partie<sup>26</sup> mündet in die Aufforderung,

<sup>24</sup> RMog 1551, LIIII b. Die genannten Bibelzitate sind: Joh 5, 1 ff. (Kranker am Bethesdaerich, speziell Joh 5, 14). 2 Petr 2, gemeint wohl Vers 25: Denn ihr waret wie irrende Schafe; jetzt aber seid ihr zurückgekehrt zum Hirten und Hüter eurer Seelen.

<sup>25</sup> RMog 1551, LIII a und LIII b, rubrizierte Bemerkung: Anweisung für den Priester, wie er beim Bekenntnis dem Poenitenten helfen kann.

<sup>26</sup> RMog 1551, LIIII a und LIIII b: Da soll der Priester usw. jne vermanen / das er vmb verzeihung bißher begangner vnnnd jtzgebeichter sünden / auf die vilfaltige verheisung Gottes wol vertrauen / vnd aber fûrohin durch Gottes genad vor sünden sich hûten wölle / wie Christus vermanet. Siehe zu / du bist nun (usw. wie oben im Text), vgl. Anm. 24.



das Beichtkind nochmals in einem Schlußwort zu „vermanen“. Danach steht der Schlußspruch des Beichtsermo und die Absolution<sup>27</sup>.

Bei der Betrachtung der Rede gewinnt man den Eindruck, daß ein wohlgegliedertes Schema zu Grunde liegt. Dabei erscheint es besonders trefflich, daß nach dem grundlegenden Teil eine Ausrichtung auf das Bekenntnis folgt, und nach diesem (Sündenbekenntnis) ein weiterer Lehrabschnitt, der besonders auf die übrigen Partien des „Beichtvorganges“ eingeht. So ist, mit Hilfe der Rede, der Vollzug des Sakramentes in kleinere Einheiten gegliedert: Allgemeine Besinnung — Bekenntnis — Reue (mit Vorsatz, Zuversicht und Sühnewillen) — Bußerteilung und Lossprechung.

LEHRGUT. Fragt man nach der Qualität der verkündeten Botschaft, wird man sie zunächst an den Aussagen des NT zu messen haben. In der vorliegenden Rede wird die Buße schon gleich zu Beginn in den Zusammenhang mit der allgemeinen Versöhnung durch die Erlösung in Jesus Christus gestellt. Sie hängt innerlich mit der Taufe zusammen, ist unsere „zweite Reinigung“. Wir erhalten sie durch Gottes Gnade. Nach Reue, Beicht und Zuversicht auf die Verheißung Gottes erfolgt die Nachlassung der Sünden „durch vnterrichtung Göttlichs worts / auß krafft der Kirchenschlüssel / vnnd von Jesu Christo gegeben gewalts“. Anspielungen auf die bereits erwähnten ntl. Grundlagen des Bußsakramentes wie Einsetzung und Schlüsselgewalt sind deutlich herauszuhören. Der im Einsetzungsbericht erwähnte Beistand des Gottesgeistes (Joh 20) tritt im vierten Abschnitt des Hauptteiles auf, wo das „Feuer des Heiligen Geistes“ erbeten wird. Leider bleibt in dem Sermo ein Motiv vom „Frieden“ (den Jesus den Aposteln übermittelt) und von der gesamten „österlichen Situation“, in die ja die Einsetzung eingebettet ist, unberücksichtigt. Dagegen sind die übrigen notwendigen Bestandteile wie Bekenntnis, Reue und Besserung deutlich ausgesprochen. Ein besonderer Abschnitt — zu erklären aus der mittelalterlichen Bußpraxis — wurde der „Genugtuung“ gewidmet. Auch der Bezug des Sakramentes zur Gemeinschaft der Kirche und ihrer Ordnung ist verschiedentlich herausgestellt<sup>28</sup>.

So kann man sagen, daß der Sermo, mit Ausnahme des erwähnten Motives vom „Frieden“, an die volle biblische Botschaft anknüpft. Eine Wertsteigerung wäre zu erzielen gewesen, hätte man verschiedene Texte (etwa von der Einsetzung) im Wortlaut geboten. Eine solche „wörtliche Zitation“ wurde, mit Ausnahme des treffenden Schlußspruches, nicht angewandt.

FORMALES UND STIL. Unsere Rede führt ihre Gedankengänge nicht abstrakt, sondern „gefällig“ und verständlich vor. Sie umgeht jedoch auch nicht die Partien, die dem Beichtkind „unangenehm“ sein könnten, wie Schuld, Undankbarkeit und Furchtbarkeit der Sünde. Daneben hat sie Verständnis für die Anfälligkeit des Poenitenten, was besonders bei dem psychologisch klugen Abschnitt über die „Scham“ beim Bekenntnis zutage tritt. Außerdem erkennt

<sup>27</sup> Vgl. Anm. 24 und den zugehörigen Text. Nach dem Schlußspruch (Siehe zu) steht: Hinc absolvat eum.

<sup>28</sup> Vgl. dazu etwa 1 Kor 14, 40.

man bei aufmerksamer Betrachtung, daß die Größe des Geschenkes durch reichhaltig variierte Gegenüberstellungen aufleuchtet: Gott — wir, Gottes Güte — menschliche Unzulänglichkeit.

Zusammenfassend kommt man zum Schluß, daß die Rede in ihrem Aufbau, den dogmatischen Grundlagen sowie in der Gestaltung wohl durchdacht ist. Einen Vergleich mit den oben erwähnten Forderungen des *Rituale Romanum* kann sie durchaus bestehen.

Setzt man die Kenntnisse über die Mainzer Liturgie im 16. Jh. voraus, ist von vornherein zu vermuten, daß der Einfluß der tridentinischen Konzilsbeschlüsse auch auf diesem Sektor in der Folgezeit spürbar wurde. Dies bestätigt auch ein Blick in die nächste Mainzer Agenda, die 1599, also Jahrzehnte nach Beendigung der genannten Kirchenversammlung erschien<sup>29</sup>.

Der Ordo der Hauskommunion dieses Bandes<sup>30</sup> nennt als Aufgabe des Priesters: *ad Poenitentiam et Confessionem eum (sc. Infirmum) adhortetur, secundum formulam paulo post infra de Sacramento Poenitentiae, cuius initium est: Der Allmächtig gütig Gott etc.* Es handelt sich hierbei um den Anfang der alten, aus dem *Rituale* von 1551 übernommenen Ansprache, die nun nicht mehr im Zusammenhang mit der Hauskommunion abgedruckt ist, sondern im Abschnitt vom Bußsakrament steht. In diesem, nun separat aufgeführten Bußordo findet sich eine einleitende Rubrik, danach ein Stück der früheren Ansprache mit folgender Überschrift: *Quo tempore, si quando opus fuerit, in promptu sit haec exhortatio, circa Confessionem facienda*<sup>31</sup>. Als Sermo wird der frühere Einleitungsabschnitt und die folgenden drei Partien vorgelegt, also die Teile, die im früheren Buch dem Bekenntnis vorausgingen<sup>32</sup>. Die anderen im Band von 1551 gebräuchlichen Stücke: nach dem Bekenntnis (Geliebter in dem Herrn) und nach der Bußerteilung (freie Rede und Schlußspruch) sind nun weggefallen. Im neuen Band (1599) steht nach dem Redeabschnitt die Bemerkung: *Praemissa hac vel simili exhortatione, si necessarium videatur, Parochus etc. elevet mentem ad Deum etc. dicens aliqua ex sequentibus, ad excitandum in se zelum animarum*<sup>33</sup>. Darauf folgen einige Gebetstexte, die Anweisungen zur Beichte und die Absolution. Eine Bemerkung über einen eventuell vorgesehenen weiteren Zuspruch fehlt. Wie der textkritische Apparat der Rede von 1551 ausweist<sup>34</sup>, sind im Text von 1599 gegenüber der früheren Ausgabe nur geringfügige Varianten festzustellen. Diese Neuordnung im Beichtordo ist bemerkenswert, weil man bei den Sermones zu den übrigen Sakramenten von stärkerem Traditionsbewußtsein sprechen kann. Zwar finden wir bei den Ansprachen der anderen Sakramente ebenfalls einen Zusatz, der die Form der Rede für fakultativ erklärt (*vel simili forma*), doch wurde neben der verpflichtenden Bestimmung, eine Ansprache zu halten, beispielsweise bei der Taufe der alte

<sup>29</sup> Agenda Moguntinensis (RMog); (B. Lipp) Mainz 1599. Exemplar: Mainz-Priesterseminarbibliothek D 48.

<sup>30</sup> RMog 1599, 142 ff. Die genannte Stelle pag. 143.

<sup>31</sup> RMog 1599, 151 ff. Genannte Stelle 151.

<sup>32</sup> RMog 1599, 151—154; vgl. dazu Anm. 21 a—i.

<sup>33</sup> RMog 1599, 154.

<sup>34</sup> Vgl. Anm. 21 a—i.

Redetext weiter abgedruckt. Er hat sich so, wenn auch fakultativ, bis 1852 — also über 300 Jahre — erhalten. Demgegenüber muß der Beichtordo der Agende von 1599 als Schrumpfsform bezeichnet werden.

#### Die Mainzer Ritualien von 1671 bis heute

Die angedeutete Rückbildung des Bußordo setzt sich auch in den folgenden Mainzer Agenden fort. In der „Hauskommunion“ der Edition von 1671 wird ein Zuspruch zur Beichte überhaupt nicht mehr erwähnt<sup>35</sup>, beim Bußordo finden sich nun dem *Rituale Romanum* entnommene allgemeine Bemerkungen (Vorfragen; Hilfe bei der Beichte; Anweisungen zum Zuspruch), jedoch keine textlich ausgeführte Rede<sup>36</sup>.

In den Ausgaben der Jahre 1695 und 1696<sup>37</sup> folgt man dem Beispiel von 1671. Sie verzichten auf eine ausgearbeitete Vorlage und bieten nur die allgemeinen Anweisungen, ähnlich wie das römische *Rituale*. — Im Beichtordo von 1852 fehlt nicht nur der gestaltete Sermo, sondern auch die dem römischen Buch entsprechenden Anordnungen allgemeiner Art<sup>38</sup>. Bei der Hauskommunion heißt es lediglich (nach dem Einleitungsritus): *Deinde eum ad confessionem praeparet et bene dispositum absolvat*<sup>39</sup>. — Die Ausgabe des Jahres 1889<sup>40</sup> bietet vor der Beichte ein Vorbereitungsgebet für den Priester; ihm folgt eine Bemerkung über die Kleidung des Beichtvaters und die Formeln des Beichtordo. Eine über das *Rituale Moguntinum* von 1852 hinausgehende Verbesserung, die sich auf den Zuspruch bezieht, sucht man vergeblich. Die auf die Beichte bezügliche Bemerkung im Ritus der Hauskommunion ist etwas ausführlicher als früher, bietet aber inhaltlich nichts Neues. — Im Vergleich zu den dürftigen Angaben dieser Bücher müßte man das *Rituale Moguntium* von 1928 als „reichhaltig“

<sup>35</sup> *Rituale sive Agenda etc. Moguntinae* (RMog); (M. Zinck) Würzburg 1671. Exemplar: Mainz-Priesterseminarbibliothek D 49 a, 102.

<sup>36</sup> RMog 1671, 84 ff.; 87 f. Bei der Rubrik für die liturgische Kleidung findet sich die interessante Bemerkung: *Superpelliceo et Stola utatur, illius coloris, quem tempus exigit*. Diese lit. Farbenschrift blieb (durch das RMog 1696) bis 1852 erhalten. Im RMog von 1852 (Vgl. Anm. 38), 122 wird fakultativer Gebrauch vermerkt: *Sacerdos etc. superpelliceo et stola coloris violacei sive officio diei congruentis etc.* — RMog 1889 (Anm. 40), 148 ordnet an: *Sacerdos etc. superpelliceo et stola violacei coloris utatur, prout tempus vel locorum feret consuetudo*. — Im RMog 1928 (vgl. Anm. 41), 60 Nr. 3: *Ad confessiones in ecclesia audiendas non accedant nisi superpelliceo et stola induti*.

<sup>37</sup> *Rituale sive Agenda etc. Moguntinae* (RMog); (J. Mayer) Mainz 1695. Exemplar: Mainz-Priesterseminarbibliothek D 52 a, 106 ff. (Beichte); 125 ff. (Hauskommunion). — *Rituale sive Agenda etc. Moguntinae* (RMog); (J. Mayer). Exemplar: Mainz-Priesterseminarbibliothek D 52, Seitenzahlen wie in der Ausgabe von 1695.

<sup>38</sup> *Liber precum ad usum sacerdotum* (RMog); (Kirchheim-Schott) Mainz 1852. Exemplar: Mainz-Priesterseminarbibliothek D 1381 — 1, pag. 122 f. (Beichtordo).

<sup>39</sup> RMog 1852, 125—128; hier: pag. 126.

<sup>40</sup> *Liber precum cum manuali rituum* (RMog); (F. Kirchheim) Mainz 1889. Exemplar: Mainz-Priesterseminarbibliothek D 1381 — 2, 147 ff. (Beichte) und 155 ff. (Hauskommunion). Vgl. auch Anm. 36.

bezeichnen. Es führt beim Bußsakrament allgemeine Rubriken zum Zuspruch an, ähnlich wie das römische Rituale, von dem es auch in anderen Partien, weit mehr als frühere Mainzer Agenden, abhängig ist<sup>41</sup>. Auch bei der Hauskommunion bringt es nur allgemeine auf die Beichte bezügliche Hinweise<sup>42</sup>. — Im „Deutschen Rituale“ von 1950 hat sich daran ebenfalls nichts geändert.

Überblickt man die Geschichte des „Beichtzuspruchs“, so kann man sagen, daß in den Mainzer Ritualien nach der dargelegten Hochform eine negative Phase folgt. Nach dem in den frühen Ausgaben dürftig beschriebenen Ritus trifft man in der Ausgabe von 1551 eine vorbildliche Weise, bei welcher der Vollzug des Sakramentes in den Ablauf einer wohlgegliederten Rede eingebettet ist. Dieser Sermo wurde bereits in der folgenden Edition (1599) verkürzt, doch blieb durch diese Reminiszenz immerhin (bis 1671) das Bewußtsein von einem zwar nicht notwendigen, aber sinnvollen „Dienst am Worte“ wach. Die folgenden Ausgaben haben den Verlust nicht wieder aufgeholt. Sie bringen zwar, in Verbindung mit dem Rituale Romanum, einige Hinweise für einen Zuspruch, übernehmen aber damit zugleich eine Grundhaltung, die mehr auf kasuistische und asketische Motive, als auf die Verkündigung der „ganzen Wahrheit“ und beglückenden Botschaft von der *secunda post naufragium tabula* ausgerichtet ist. Eine Betrachtung der Hochform des Mainzer Diözesanritus kann uns bei der Frage nach dem „wie“ dienlich sein, versucht man die Vollform zurückzugewinnen. Dazu müßte in den Ritualien wieder Raum gegeben werden, damit sich die Praxis an Anregungen orientieren kann. Selbstverständlich ist eine ausgeführte Ansprache (wie im Rituale Moguntinum) nicht unbedingt erforderlich, doch stellt dieser Modus immerhin eine Möglichkeit dar, die Wichtigkeit der Wortverkündigung ins rechte Licht zu setzen. Zumindest könnte sie eine (immer greifbare) Anregung für den Liturgen sein. Außerdem bietet eine solche gefaßte Kurzform die Möglichkeit, auch bei „Zeitnot“ stets ein inhaltsreiches Verkündigungswort zur Verfügung zu haben. Beichtvater und Beichtkind sollen sich ja immer tiefer auf den Anspruch der „vollen Wahrheit“ einstellen und ausrichten. Darum ist es erforderlich, daß auch die erneuerte Liturgik in ihrem Bemühen um die Form zeigt, daß dieses Anliegen ihr nicht „das Geringste“ ist.

Hermann Reif en b e r g , Professor, Bamberg

<sup>41</sup> Rituale Moguntinum (RMog); (F. Pustet) Regensburg 1928. Exemplar: Mainz-Priesterseminarbibliothek D 2131, 59 ff. (Beichte).

<sup>42</sup> RMog 1928, 84 ff.

# BESPRECHUNGEN

## PASTORALTHEOLOGIE — SOZIOLOGIE

Vogel, Gustav L.: *Seltsame Menschen. Kleine Pastoral-Psychopathologie.* — Freiburg: Seelsorge-Verlag 1964. 48 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, 17) kart. 3,50 DM.

Der Verfasser, Facharzt für Psychiatrie und Neurologie und zugleich Professor für Pastoral und Pädagogische Psychologie, geht in seiner kleinen Pastoral-Psychopathologie davon aus, daß „der Seelsorger der Begegnung mit schwierigen und seltsamen Menschen nicht ausweichen“ darf (S. 43). Er möchte Hinweise geben, wie er sich diesen Menschen widmen kann, ohne sich ihnen auszuliefern, „welchen Rat er ihnen geben soll und ob er sie apostolisch einsetzen kann“ (S. 43).

Mit fundierter Sachkenntnis, aber hier unter Verzicht auf den wissenschaftlichen Apparat, zeichnet er kurz und prägnant die Zustandsbilder der häufiger begegnenden abartigen Verhaltensformen, gibt Möglichkeiten der Hilfe, warnt vor naivem Zutrauen und zeigt auch auf, wo menschliches Helfenwollen an die Grenze kommt.

Bisweilen wird deutlich, wie notwendig eine Zusammenarbeit von Priester und Psychotherapeut zum Besten dieser kranken Menschen sein kann. Man hätte den Wunsch, daß dem Seelsorger noch deutlichere Hinweise zu dieser Zusammenarbeit gegeben würden (etwa durch Darlegen von Symptomen, die eine psychiatrische Behandlung verlangen etc.); denn man hat den Eindruck, daß der Verfasser darüber noch einiges zu sagen wüßte.

A. Adam, Mainz

Dubois, Marguerite: *Die Brücke des Verstehens. Das Generationenproblem in der Familie.* — Freiburg: Seelsorge-Verlag 1964. 152 S., Lw. 12,80 DM.

Die Verfasserin versteht ihr Werk „nicht eigentlich als Buch“, sondern „vielmehr als Erfahrung und Botschaft“ (S. 5). Sie bietet es an als ein „über 20 Jahre des Lehrens, Forschens und Mühens dahinströmender bunter Strom von Mitteilungen Tausender von Menschen, Kindern und Eltern“ und als „das Ergebnis persönlicher Überlegungen und langsam gereifter Urteile“ (S. 5).

Nach ersten Ausführungen über die zum Verständnis eines anderen notwendige Kenntnis der Erfahrungen, die ein Leben prägen, und einer kurzen Familienpsychologie konzentriert sie wesentliche Probleme zwischen den Generationen um die Themen Autorität, Unabhängigkeit, Berufswahl, Geld und Liebe. Bei letzterem legt sie die Fehlformen der Liebe zwischen Eltern und Kindern dar.

Die Verfasserin sieht das Problem — wie es als unmittelbarer Niederschlag ihrer Erfahrung auch nicht anders zu erwarten ist — aus der Sicht der Studenten und deren Eltern, was sicher auch die leichte Überschätzung der Intelligenz und Einsicht bei Überwindung der Schwierigkeiten erklärt („Intelligenz ist der Hauptpfeiler des Familienlebens“ (S. 21). Oder: Sichverstehen verlange Feinsinn, „der Durchdringung und Urteil meint“ (S. 21).

In flotter Sprache wechseln psychologisch-pädagogische Darlegungen mit der Schilderung lebendiger Einzelbeispiele. Die einführende Art vermag sicher jungen Menschen und deren Eltern über mancherlei Fragen und Schwierigkeiten hinwegzuhelfen. So sehr man sich freut, daß in der spontan und frei geformten Sprache altbekannte Wahrheiten in einem neuen, ursprünglich empfundenen Licht erscheinen, so ist doch zuweilen ein allzu großer Überschwang zu vermerken. („Im Schweigen der großen Sorgen liegt ein heiliges Grauen, das sich auf ewig am Grunde des blutenden Herzens niederläßt“ (S. 37 u. a.). Auch Ungenauigkeiten bleiben nicht aus. So etwa S. 38: „Nun verkennen aber heute die Eltern oft . . . daß Gott ein Geheimnis ist, und daß sie, um etwas Heiliges zu bleiben, auch ein wenig geheimnisvoll bleiben müssen, d. h. sie müssen verschwiegen, hellsehend, überirdisch sein.“ Oder S. 55: „Die Autorität kommt auf jeden Fall dem ‚Weisesten‘ zu, demjenigen, der ‚weiß‘ und dessen Aufgabe es ist, zu lehren, der nach Alter und Erfahrung der Älteste ist.“ Oder S. 56: „Autorität ist vor allem anerkannte und bejahte Überlegenheit.“

A. Adam, Mainz

Schovenberg, Renatus OP.: *Unser Ich unter der Lupe.* — Frankfurt: Knecht-Verlag 1964. 281 S., Lw. 14,80 DM.

„Erkenne dich selbst“, bezogen auf den religiösen Sektor, Einladung, über sich selbst nachzudenken, so könnte man den großen Bereich kennzeichnen, unter welchem das Buch einzuordnen wäre.

In diesem Sinne werden vom Vf. einige immer wiederkehrende Fragen des religiösen Bereiches nach Art einer „rhetorischen Frage“ angestoßen, u. a.: Bin ich wahrhaft religiös — Ich kann nicht mehr beten — Ist Religion Privatsache — Gibt es ein persön-



liches Leben nach dem Tode. In psychologisch durchdachter und einführender Weise sind die Fragestellungen mit Einwänden verweben und in Wechselrede zu klärender Antwort geführt. Insofern ist das Buch nicht nur für wirklich Suchende geschrieben, sondern auch zu kritischer Selbstprüfung solcher, die bereits „auf dem Wege sind“.

Allerdings würde man manchmal etwas konkretere Aussagen und gestraftere Vorschläge erwarten (z. B. S. 44 ff.: „Wie kann ich im religiösen Leben weiterkommen“). So gesehen klingen selbst Sätze wie (S. 48) „Haben wir durch Betrachten und Lesen der Heiligen Schrift Gott, seine Hoheit und Ansprüche besser kennengelernt, dann wird uns einsichtig werden, wie unentbehrlich für uns die Verbindung mit ihm ist“ — gemessen an den kraftvollen, kernigen Aussagen der Bibel — etwas blaß, etwas zu „philosophisch“. Einige Fragestellungen (Kapitel), die deutlicher auf den Kern der christlichen Wegfindung, die Stellung „unseres Ich“ zu dem, der wußte, „was im Menschen war“ (Joh 2, 25) und den neutestamentlichen Offenbarungsurkunden, eingegangen wären, hätten m. E. wohl den Wert des Buches erhöht. Sie hätten mithelfen können es zu einer zugleich psychologisch klugen (nach Art der behandelten Stichworte) aber doch klar sondierenden „Lupe“ nach christlichem Verständnis werden zu lassen.

H. Reifenberg, Bamberg

Hopfenbeck, Gabriel: Beichtzuspruch und Beichterzählung. — Freiburg: Seelsorge-Verlag 1964. 124 S., brosch. 6,80 DM.

Der unermüdete „Beichtpater“ bietet mit dem angezeigten Büchlein erneut eine wirkliche Hilfe für die Bußpraxis und -erziehung an. Er bespricht darin zunächst einige Probleme des Beichtzuspruchs (bes. gewichtig: „Neue“ Beichtbuße: 11 ff.; Aufwertung der Liebe: 13 f.). Daran schließt er grundsätzliche Erwägungen über den Beichtzuspruch an (bes. hilfreich: Vorschläge für den Beginn des Beichtzuspruchs: 18 f.; Schwerhörige im Beichtstuhl: 19; Ergänzung des Zuspruchs durch Schriften: 20 f., vgl. 31 f.). Das wesentlichste Kapitel des Büchleins ist aber zweifellos das über „Das Thema des Beichtzuspruchs“ (23–30). In ihm betont H. erneut die zentrale Bedeutung der Gottes- und Nächstenliebe für das geistliche Leben und das Bußgeschehen und lehrt den Hinweis auf die je persönliche christliche Weltverantwortung des Pönitenten. Den größten Teil des Büchleins machen ausgeführte Beichtzusprüche, genauer: Zuspruchsanfänge aus. Sie nehmen eigentlich alle denkbaren Situationen in Blick. Insbesondere ist der Hinweis auf Katechismuslehrstücke (56 f.) und Schriftworte (111–122) dankenswert, die sich besonders zur Verwendung im Beichtzuspruch eignen. Ein Wort der Ermutigung und des Trostes angesichts der mühsamen und scheinbar wenig fruchtbaren Beichterzählung schließt das Büchlein ab (123 f.).

Natürlich wird manchem Leser die eine und andere Formulierung in einem Beichtzuspruch als für ihn nicht vorbildlich erscheinen (vgl. etwa Nr. 11; 22b). Manches ist wohl auch allzu schlicht gehalten bzw. zu sehr auf die Problematik bestimmter Landstriche zugeschnitten (vgl. 18, Nr. 27, 28, 29). H's Interpretation des Bußsakraments-Einsatzberichts (49) ist theologisch nicht unbestritten.

Im ganzen genommen aber werden Religionslehrer und (zukünftige) Beichtväter H's Büchlein dankbar begrüßen und mit Gewinn benutzen. Wolfgang Nastalczyk, Mainz

Bibel im Jahr '65, Aufbruch zu den Quellen. Hrsg. v. Kath. Bibelwerk Stuttgart. — Nürnberg-Eichstätt: Salier-Verl. o. J. 128 S., kart. 2,— DM.

Ein seelsorglich empfehlenswerter Bibelkalender, der breiten Kreisen eine Anleitung zum Lesen geben will (mit kalendermäßiger Perikopenverteilung) und zugleich biblisch wichtige und schwierige Themen einer größeren, nicht vorgebildeten Leserschaft nahebringen möchte und dabei recht geschickte Wege einschlägt.

W. Breuning, Trier

Goddijn, W. und H. P. M.: Kirche als Institution, Einführung in die Religionssoziologie. Aus dem Niederl. übersetzt von E. Golomb. Mainz: Grünewald-Verlag 1963. 192 S. (Schriften z. Pastoralsoziologie III). Lw. 14,80 DM.

W. Goddijn hat es gewagt, eine Aufgabe anzupacken, vor der die meisten sich fürchten: Klärung und Gesamtschau zu geben in dem Nebel religionssoziologischer Forschungen und verwandter Untersuchungen. Die Rel.-Soz. wird als eigenständige empirische Wissenschaft mit eigenem Material- und Formalobjekt herausgestellt, wobei nicht nur die Abgrenzungen zu den normativen Sozialwissenschaften (S. 16) oder von pragmatischer Zweckgebundenheit (S. 20), sondern auch das Verhältnis zu der Theologie und ihren Disziplinen (S. 28–32) zur Sprache kommen. Goddijns Anliegen ist die Rel.-Soz. als empirisch fundierte und systematisierte Wissenschaft, die sich von „botanisierender“ Amateurhaftigkeit in der Sozialforschung freihält, die nicht nur Situationschnitte des Augenblicks als Ausdruck sozialer Wirklichkeit sieht, sondern auch das historische Gewordensein, das nicht zuletzt die so selten behandelte sozial-kulturelle Relativität der Phänomene erst erhält (S. 26 ff.). Mit Recht klagt Goddijn über die Kurzsichtigkeit der Interpretation (u. a. S. 28, 88, 93) und fordert die religionssoziologische Theorie als

methodologisches Prinzip (S. 86, 90 f., 93, 99 u. a.). Neben einer guten Übersicht über die Entwicklung der Rel.-Soz. in den wichtigsten Ländern bringt der Verf. auch eine Darstellung der geschichtlichen religionssoz. Theorien (S. 94 ff.). Die Schwierigkeiten der Bestimmung des Mat. Obj. werden ebensowenig verkannt wie die Fragen der Werturteile (S. 37 f.) oder die Vorläufigkeit und Uneinheitlichkeit der Auffassungen (S. 39). Der vierte Teil des Buches bringt dann eine tiefgreifende soziologische Typisierung religiöser Gruppenerscheinungen. Hier findet man, was Goddijn fordert — religionssoziologische Theorie, Ansatz zur Systematisierung, das meiste durch Forschung schon erhärtet, das Hypothetische wohl fundiert.

Das Werk informiert tiefer, als der flüchtige Leser aus der gedrängten Darstellung vermutet. Es ist ein wissenschaftliches Werk, das einzige, das wir im deutschen Sprachraum in dieser Art haben!

A. Weyand, Andernach

Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Hrsg. von Joseph Höffner und Wilhelm Heinen. Bd. 4. — Münster: Regensburg-Verlag 1963, 237 S., Lw. 20,— DM.

Wieder einmal werden eine Reihe wertvoller Einzelbeiträge über Zeitprobleme im sozialen Raum zusammengestellt.

W. Heinen untersucht das Problem, wie eine im phänomenalen Bereich forschende Soziologie die Klippen des Philosophierens im epiphemeren Bereich vermeiden kann und zu den ontischen und anthropologischen Ursprüngen sozialer Phänomene findet. Der empirisch vorgehende Soziologe kommt nicht ohne ein Strukturbild vom Menschen und der Gesellschaft aus. Heinen bietet in Anlehnung an A. Vettters personale Strukturpsychologie einen solchen Untersuchungsrahmen an. Sein Vorschlag bringt nicht nur die argwöhnenden Schwestern Soziologie und Psychologie einander näher, sondern gibt allen, die nach dem Verhalten und Handeln der Menschen fragen, eine Fülle von Anregungen.

F. Baerwald weist tiefgründig nach, daß die naturrechtliche Gesellschaftslehre der soziologischen Theorie nicht entraten kann, da beide Ansätze den Widerspruch zwischen Sollen und Sein aufweisen. Für Fr. Baerwald ist die Gesellschaft das stete Vorauswerfen gemeinsamer transpersonaler Zeit- und Raumzusammenhänge aus einem Vergangenen in die Zukunft. Er vermeidet damit die kurzzeitige Geschichtslosigkeit mancher Soziologien. Die Mehrschichten-Theorie als Methode führt zu einem tieferen Verständnis als der einmalige analytische Schnitt und ermöglicht den Zugang zu makrosoziologischen Problemen.

A. Rauscher behandelt die Kontinuität der katholischen Soziallehre, die er in den Wesensstrukturen der Gesellschaft und letztlich in der substantiellen Identität und Konsistenz des geistig personalen Seins des Menschen gründen sieht (S. 63).

W. Dreier geht auf die neuerwachende Problematik in der „Mitbestimmung“ ein und sieht Gründe für die Schwierigkeiten in der Unsicherheit gewerkschaftlichen Selbstverständnisses, der nicht vollzogenen Integration der Gewerkschaften in das wirtschaftliche Ganze sowie im Fehlen des funktionsträchtigen Standortes im sozialökonomischen Ganzen. Beachtung verdient die Umformulierung der oft mißverstandenen „berufsständischen“ Ordnung in die sicher glücklichere der gemeinwohl begründeten „leistungsständischen“, die Dreier als Ziel überbetriebl. Mitbestimmung hervorhebt. Angesichts wachsender Sozialkartellisierung (S. 95) und internationaler Wirtschaftsverflechtung wird der Ruf nach überbetrieblicher Mitbestimmung und ihrer Institutionalisierung immer drängender.

J. Höffner zieht einen Vergleich über den theologischen Nachwuchs und weist gefährliche Lücken nach, die Grund zum Nachdenken und zur Besorgnis bieten.

W. Remmers beschäftigt sich mit der Problematik der Lohnformen und kommt auf Grund seiner Untersuchungen zu Ergebnissen, die mit weitverbreiteten aprioristischen Meinungen über den Arbeiter und sein Lohndenken aufräumen. Die Nachteile des Akkordlohns und des Refa-Systems werden im Detail behandelt, neue Lohnformen (z. B. Prämienlohn) als ergänzende oder substituierende Maßnahmen gefordert.

Die Freizeitstudie F. Baerwalds vermittelt Einsichten in das Denken der Wohlstandsgesellschaft. Nach einem lesenswerten geschichtlichen Rückblick auf die Freizeit kommt B. zu den Ergebnissen seiner Befragung. Dankbar empfindet man die Darlegung der Methode und des Untersuchungsrahmens. Die Studie gewinnt dadurch an Aussagekraft und Vergleichbarkeit. In vier hypothetischen Kategorien faßt der Verf. die Einstellung des modernen Menschen zur Arbeit zusammen. Im Freizeitverhalten sieht er berufsunerfüllte Wünsche und psychologische Problematik, die Eltern, Erziehern und Seelsorgern tiefe Einsichten vermitteln können. Ein sehr aufschlußreicher Beitrag.

A. Weyand, Andernach

Seelsorge zwischen gestern und morgen. Hrsg. von Alfons Fischer. — Freiburg:

Seelsorge-Verlag 1961. 308 S., Lw. 16,80 DM.

Für den Seelsorger bleibt die Zeit- und Gegenwartsnähe seines Ansatzes stets Gebot und Forderung. Das vorliegende Werk öffnet eine Fülle von Einsichten und zwingt zur Besinnung, wie man die pastoralen Methoden einer sich wandelnden Welt anpassen kann. Nach übersichtlichen Informationsbeiträgen von W. Wiesen und A. Fischer über die bisherigen Ansätze der Seelsorge versuchen Alfred Weltmann und Bruno Dreher eine Kritik der bisherigen Formen. In klarer Sprache — man liest das Buch ohne Mühe — werden wesentliche Fehlformen moderner Ansätze genannt. Die Kategorisierung vereinfacht zu Gunsten der Klarheit; man möchte sie manchmal differenzierter wünschen. Die Beiträge unter religionssoziologischem Aspekt wollen informieren und anregen zu eigenem Fragen und Suchen. Schwerpunktseelsorge und Verkündigung werden ebenso berührt wie Milieupastoral und Missionsvorbereitung.

Liturgie und Erwachsenenbildung finden gebührenden Raum. Über die Bedeutung der sozialen Kategorien als seelsorglichen Ansatzpunkten kann man streiten — aber das soll das Buch ja gerade herausfordern, anregen, einsichtig machen. Wer in der seelsorglichen Praxis nach neuen Wegen sucht, wird nicht bereuen, es gelesen zu haben.

A. Weyand, Andernach

Bodzenta, Erich: Industriedorf im Wohlstand. — Mainz: Grünewald-Verlag 1962. 170 S., 38 S. Anhang, 8 Figuren, 20 Tabellen. Band 2 der „Schriften zur Pastoralsoziologie“, herausgegeben von Erich Bodzenta, Norbert Greinacher, Walter Menges. Lw. 24,80 DM.

Der Wiener Soziologe Erich Bodzenta gibt in seinem Buch mehr als eine Aussage über den neuen Typ des industriellen Dorfes. Mit der Gründlichkeit des erfahrenen Sozialforschers zeigt er auch, wie es gemacht wird. Neben sauberer Methodik macht die Klarheit soziologischer Begriffe die Studie zu einem Werk, bei dem die Einzelheiten lokal-konkreter Aussagen den theoretischen Rahmen immer wieder sichtbar werden lassen. Das bezieht in der Tat die „Umweltsblindheit“ für den Leser mehr als die reichen Aussagen des Befundes. Bodzenta operiert auf der Ebene der untergründig liegenden soziologischen Gemeinde (S. 17). So sieht er auch die soziologische Pfarrei im Unterschied zur administrativen (S. 20), wobei er jedoch das Selbstverständnis der Pfarrei als dritte Größe nicht genügend wertet. Neue Wege geht der Verf. in seinem Versuch der Schichtungsanalyse der Sozialstruktur (S. 60 ff.). Ob man den sozialen Status zu den objektiven Faktoren zu rechnen hat oder lediglich als adskribierten Status sehen soll, bleibt eine Frage der Terminologie. Aufschlußreich ist die ökologische Betrachtung und ihr Bezug zur sozialen Segregation nach Vierteln. Die Methode der Sozialpyramiden-schachtelung auf die Pfarrei anzuwenden, ist originell und weiter ausbaufähig. Bodzenta zieht daraus überraschende Schlüsse auf die Einseitigkeiten der gesellschaftlichen Anpassung der Pfarreien und die damit gegebene Lebensverkürzung pfarrlichen Lebens. Seine Fragebogen werden präsentiert und im Sinne der Fragestellung ausgewertet. Die Ausführungen über die Gruppenstruktur, die sozialen Aggregate und die Dorfmentalität sind voll von neuen Forschungsansätzen.

Bodzenta's Untersuchung ist ein Buch, das zur eigenen Sozialbeobachtung der Pfarrei wertvolle Hilfestellung gibt, zugleich jedoch ein Werk, an dem die religionssoziologische Forschung nicht vorübergehen kann.

A. Weyand, Andernach

#### DOGMATIK

Schillebeeckx, E.: Personale Begegnung mit Gott. Eine Antwort an John A. T. Robinson. — Mainz: Grünewald-Verlag 1964. 94 S., kart. 5,80 DM.

Der inzwischen auch in Deutschland bekannt gewordene holländische Dominikanertheologe setzt sich in dem kleinen Bändchen mit dem Buch des anglikanischen Bischofs Robinson auseinander, das auch in deutscher Übersetzung erschienen ist und dort den Titel trägt: „Gott ist anders“ (Original: Honest to God). Bei Robinson geht es um das Problem, wie dem modernen Menschen Gott überhaupt gepredigt werden könne, ohne daß er als Überbleibsel eines überholten Weltbildes angesehen werde. Die einseitige Lösung Robinsons, Gott könne vom heutigen Menschen nur in der horizontalen Ebene, in der Welt selbst und im mitmenschlichen Verhältnis gefunden werden, wird von Sch. mit Gedanken über die vertikale Richtung der Gottbegegnung ergänzt, die sowohl der bisherigen Tradition als auch dem Verständnis des modernen Menschen gerecht werden. Insofern bietet das kleine Werkchen über die Auseinandersetzung hinaus einen wertvollen Beitrag für die Entfaltung des heute in der Theologie oft etwas zu kurz kommenden Gottesbildes überhaupt.

W. Breuning, Trier

Schmaus, Michael — Läßle, Alfred: Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der

Gegenwart in theologischer Sicht. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1964. 894 S., Lw. 46,— DM. Die Themen gliedern sich nach alphabetisch geordneten Stichworten, denen in einem Untertitel der jeweilige Fragepunkt beigegeben ist. Von dem auf den ersten Blick hin

ähnlichen „Wörterbuch theologischer Grundbegriffe“ unterscheidet sich das Werk durch seine mehr praktisch-pastorale Ausrichtung. Es baut zwar auf der neuesten wissenschaftlichen Erkenntnis auf — die zahlreichen Fachleute, die die einzelnen Artikel bearbeitet haben, bürgen dafür —, aber außer der fachlichen Unterrichtung will das Werk noch stärker eine unmittelbare Handreichung für die Belehrungsaufgabe derer sein, die — sei es von Amts wegen, sei es sonstwie — mit den Fragen der Zeitgenossen konfrontiert werden.  
W. Breunling, Trier

Gottin Welt. Festgabe für Karl Rahner. Hrsg. von J. B. Metz, W. Kern, A. Darrapp, H. Vorgrimler. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 2 Bände, 84 und 668 S., 8 und 964 S., Lw. 98,— DM.

In zwei imponierenden Bänden findet der nunmehr 60jährige Karl Rahner ein Echo auf seine theologische Arbeit. Die fruchtbare Eigenart seines eigenen Schaffens zeigt sich darin, daß die Beiträge, die ihm hier gewidmet sind, aus der ganzen Breite theologischer, philosophischer und auch noch z. T. natur- und geisteswissenschaftlicher Fragestellungen herkommen. Die Mannigfaltigkeit der Themen ist von den Herausgebern in 7 Kreise aufgegliedert worden: Philosophische Grundfragen, Theologische Grundfragen, Biblische Themen, Fragen zur Theologie von Christus und der Kirche, zum Problem der Religionen und Konfessionen, philosophisch-theologische Grenzprobleme der Geisteswissenschaften, philosophisch-theologische Probleme der Naturwissenschaften. Der einheitlich-gestaltende Zug der Festschrift sollte nach dem Zeugnis des Mitherausgebers H. Vorgrimler der „sachlich-vorausschauende Charakter“ der Beiträge sein. Damit war natürlicherweise den aktuellen Themen der Gegenwart ein Vorzugsplatz angewiesen, was sich schon beim Lesen des Inhaltsverzeichnisses leicht verifizieren läßt. Wenn sich aber in gedrängter Kürze etwas zum Lob einer in ihren Beiträgen so verschiedenartigen Festschrift sagen läßt, dann kann man doch wohl sagen, daß nicht nur ein Eintagswesen entstanden ist, sondern daß der Wille zu einem vorwärtsweisenden Werk eine Festgabe hat entstehen lassen, die Aktuelles auch zugleich in einer gültigen Form zu bringen vermag. W. Breunling, Trier

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. V. Neuere Schriften. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. 1964. 576 S.

Im 5. Band findet sich — verständlicherweise — besonders im ekklesiologischen Abschnitt, der übrigens auch die meisten Einzelbeiträge aufweist, eine ganze Reihe von Fragen, die mit dem Konzil zusammenhängen. Eine breitere Rolle spielt auch das Verhältnis des Christentums zur nicht-christlichen Welt, ein Thema, das — für viele unerwartet — eine ebenfalls besondere Aktualität erlangt hat. Eigens sei noch auf die Beiträge hingewiesen, die die Probleme um Exegese und Dogmatik behandeln. Der Beitrag über Wissen und Selbstbewußtsein Christi erschien erstmals in dieser Zeitschrift. Wegweisend ist der Beitrag über „Die Christologie in einer evolutiven Weltanschauung“. — Die kurze Information ist schon Empfehlung genug.  
W. Breunling, Trier

Obermann, Helko — Courtenay, William: Gabrielis Biel Canonis Misse Expositio. Pars prima. — Wiesbaden: Steiner-Verl. 1963. XXVI, 363 S. (Veröffentl. des Inst. für europäische Geschichte Mainz, Bd. 31, hrsg. von J. Lortz). Lw. 50,— DM.

Das Institut für europäische Geschichte in Mainz hat in seiner Abteilung für abendländische Religionsgeschichte eine bedeutsame Quelle veröffentlicht. Gabriel Biels Canonerklärung liegt in einem ersten Band vor. Er enthält die Lektionen, die sich mit grundsätzlichen Vorfragen über die priesterlichen Funktionen sowie mit praktisch-pastoral-theologischen Fragen für die Meßfeier und ferner auch mit asketischen Fragen für den zelebrierenden Priester befassen. Die fortlaufende Erklärung des eigentlichen Canontextes umfaßt den Teil vom „Te igitur“ bis zum Oblationsgebet vor dem Einsetzungsbericht. Dabei beschränken sich die Ausführungen nicht auf die Erklärung des unmittelbaren Wortlauts, sondern es werden Sachfragen zusammenhängend behandelt, wie etwa die Fragen, die mit der Applikation zusammenhängen.

Da keine handschriftlichen Grundlagen vorhanden sind, sind drei frühe Drucke als Grundlage für die Edition herangezogen worden. Der erste Druck erschien in kürzester Zeit nach Abschluß der Vorlesung selbst. Den besten Text bietet meist die Baseler Ausgabe von 1510.

Sachvarianten nimmt ein textkritischer Apparat auf. Ebenso ist der Ausgabe fortlaufend ein quellenkritischer Apparat beigelegt. Die spätmittelalterliche Schreibweise ist beibehalten. Druck und Anordnung sind übersichtlich. Zitationen werden im Druckbild kenntlich gemacht.

Die Quellenveröffentlichung ist besonders deshalb wertvoll, weil sie ein weites, bisher wenig bekanntes Gebiet mehr praktisch ausgerichteter Theologie erschließt, die für die Erkenntnis der vorreformatischen Spiritualität von großem Wert ist.

W. Breunling, Trier

Mühlen, Heribert: Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Hl. Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. — Münster/Westf.: Aschendorff (1963). XI, 322 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie. H. 26.), kart. 42,— DM, geb. 44,— DM.

Das Ziel der Untersuchung ist es, die oft blassen und sehr abstrakt-formalen Aussagen der Theologie über den Heiligen Geist mit Hilfe der durch den zeitgenössischen Personalismus angebotenen konkreten Analogien (Ich-Du-Verhältnis, Wir-Verhältnis) durch Aussagen zu ergänzen, die der eigentlichen Stellung und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Heilsverwirklichung gerechter zu werden vermögen. Daß die Verbindung von personalen Kategorien mit der heilsökonomischen Betrachtungsweise der Schrift und der alten Tradition eine fruchtbare Synthese eingehen kann, dafür bietet das Werk einen eindrucksvollen Beweis. Die Lehre von der besonderen Einwohnung des Heiligen Geistes in den Gerechtfertigten erfährt eine erneute Stütze. Schwierig bleibt — trotz aller zu beachtenden Vorstellungsreinigungen — das Analogat „Vater-Mutter-Kind“ für die Trinität, weil die endlich herauskommende Analogie wegen ihrer vielen Abstriche doch wieder abstrakt-formal wird.

W. Breuning, Trier

Ranke-Heinemann, Uta: Von christlicher Existenz. — Essen: Driewer-Verl. 1964. 112 S., kart. 6,80 DM.

Es genügt nicht, dem nicht mehr in tragender Ordnung lebenden heutigen Menschen die Forderungen und sittlichen Geheimnisse über die Ehe ohne die dogmatisch-glaubensmäßige Begründung vorzusetzen. Ein Verständnis für den sakramentalen Charakter der Ehe und zugleich für die in die Praxis wirkende Einsicht, daß die Gemeinschaft der Ehe nur in der umfassenden Gemeinschaft der Kirche gelebt werden kann, vermittelt das schöne und verständlich geschriebene Büchlein.

W. Breuning, Trier

Mühlen, Heribert: Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verl. 1964. XVI, 378 S., kart. 27,— DM, Lw. 30,— DM.

Der Paderborner Dogmatiker ist bereits durch eine Untersuchung über „den Hl. Geist als Person“ hervorgetreten. Die vorliegende Studie steht noch unmittelbarer im Dienst spekulativer Probleme der Gegenwart. Sehr glücklich werden die Fragen der Ekklesiologie, des sogen. Selbstverständnisses der Kirche, von den christologischen und trinitarischen Heilsgrundlagen her beleuchtet. Eine heilsökonomische Ausrichtung ist damit von selbst gegeben: Die heilsökonomische Stellung des Hl. Geistes entspricht seiner Personeneigenschaft, Gemeinschaft und Verbindung zwischen Personen zu sein, innertrinitarisch und im Geheimnis der Kirche, wo derselbe Geist in Christus und in uns ist. Insofern ist die Formel: „Eine Person (ein Geist) in vielen Personen (in Christus und in uns)“ eine theologisch tiefgründige und fruchtbare Formel. Dennoch ist die Frage, ob der so sehr strapazierte Personbegriff allein schon wegen seiner uneinheitlichen Anwendung in der theologischen Tradition für den Versuch einer solchen formelhaften Zusammenfassung eines bedeutsamen theologischen Sachverhaltes geeignet ist. Vieles hat der Verfasser zur Aufhellung getan, indem er sich des traditionellen Begriffs der „una persona mystica“ angenommen hat. Aber gerade die Mühe, die für diese richtige Interpretation aufgewandt werden muß, spricht andererseits doch nicht dafür, daß die Formel (als Formel) für den gegenwärtigen Stand der Theologie die von ihr verlangte Klarheit und Präzision besitzt. Bedenken habe ich auch gegen die Verwendung des Begriffs vom „Groß-Ich“ als eines systematischen Begriffs. Die vorgebrachten Bedenken beziehen sich aber im wesentlichen auf die Versuche, zu voreilig, wie mir scheint, zu Formeln und terminologischen Festlegungen zu kommen. Die Gedankenführung selbst und der Grundgedanke verdienen alle Beachtung in der theologischen Diskussion der Gegenwart und schöpfen selbst aus den zentralen Wirklichkeiten des Glaubens.

W. Breuning, Trier

Willig, Irene: Geschaffene und ungeschaffene Gnade. Bibeltheologische Fundierung und systematische Erörterung. — Münster: Aschendorffsche Verl.-Buchhandlg. 1964. VI, 310 S. (Münsterische Beitr. zur Theologie. Hrsg. von Hermann Volk. Heft 27), kart. 40,— DM, geb. 42,— DM.

Die zur Besprechung vorliegende Dissertation stammt aus der Schule des jetzigen Mainzer Bischofs und früheren Dogmatikers in Münster. Fragestellung und Art der Behandlung lassen deutlich den Lehrer erkennen. Bedeutsames Ergebnis der biblischen Gnadenlehre ist, daß diese sich nicht in der Lehre von der Rechtfertigung erschöpft. Der systematische Teil bietet neue, fruchtbare Gesichtspunkte für die Zusammenschau von geschaffener und ungeschaffener Gnade: Das eine Gnadengeschehen weist immer notwendig beide Aspekte auf. So wurde die Arbeit zu einem aktuellen Beitrag der Theologie des Übernatürlichen, die Bindung der Gnade an die Inkarnation wurde zu einem beherrschenden Gedanken für das Verständnis der Gnade.

Die Fertigstellung der Dissertation im Jahre 1960 hätte nicht davon dispensiert, inzwischen erschienene Beiträge zum Thema (z. B. Ulrich Kühn von prot. Seite) und erst recht



nicht neu erschienene Ausgaben benützter Autoren zu übersehen (Scheeben). — Doch ist noch anerkennend zu sagen, daß sich die Untersuchung in einem sprachlich gut lesbaren Gewande darbietet. W. Breuning, Trier

Lang, Albert: Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik. — Freiburg-Basel-Wien. Herder-Verl. 1964. 226 S., kart. 22,80 DM.

Eine zusammenfassende Darstellung der theologischen Prinzipienlehre der Scholastik aus der Hand eines so umfassenden Kenners dieser Materie ist eine willkommene Gabe für die theologische Wissenschaft. Es geht dem Verfasser darum, darzustellen, wie die scholastische Theologie selbst ihren Wissenschaftscharakter reflex bewußt gesehen hat. Besonders wertvoll ist der umfassende Überblick über die ganze — trotz aller Divergenzen — innerlich doch zusammenhängende Epoche. Die Konzentration auf das Wesentliche macht das Buch zu einem handlichen Arbeitsinstrument. Die Einsicht in die historischen Zusammenhänge der Scholastik dient vor allem einer sachgemäßen Anwendung scholastischer Lösungen in unserer eigenen zeitgenössischen Theologie. W. Breuning, Trier

Lackmann, Max: Mit evangelischen Augen. Bd. II. Beobachtungen eines Lutheraners auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die innere Reformation der Kirche. — Graz-Wien-Köln: Styria-Verl. 1964. 364 S., 8 Fotos, kart. 15,80 DM.

Der bekannte evangelische Pfarrer legt seinen mit menschlicher Wärme und schriftstellerischem Talent verfaßten Bericht über die erste Hälfte der zweiten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils vor (bis 1.11.63). Wenn der Bericht auch in erster Linie von der Sorge getrieben ist, ob die evangelischen Christen und Theologen den Vorgängen auf dem Konzil die notwendige Beachtung schenken, so haben doch auch katholische Theologen allen Grund, sich mit den Anregungen und Fragen dieses wahrhaft verbindlichen und verbindenden Theologen auseinanderzusetzen. W. Breuning, Trier

Müller, Lothar: Tod und Auferstehung Jesu Christi und des Christen in ihrer Beziehung zueinander. — Paderborn: Schöningh (1963). 89 S., Lw. 5,80 DM.

Das Büchlein, das Gedanken aus der aktuellen Theologie aufgreift und zusammenfaßt, ist für besinnliche Lesung und Betrachtung — übrigens auch des geistlich aufgeschlossenen Laien — durchaus geeignet. W. Breuning, Trier

Stählin, Wilhelm, Lerche, Johann Heinrich, Fincke, Ernst, Klein, Laurentius, Rahnner, Karl: Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes. — Stuttgart: Schwabenverlag (1964). 311 S., Lw. 16,80 DM.

Zwei evangelisch-lutherische Theologen, Lerche und Fincke, sowie zwei katholische Theologen, Abt Laurentius und Rahnner, handeln über die Theologie des Bischofsamtes. Die vier Beiträge werden eingeleitet durch ein Wort des Bischofs Stählin. Das Bedeutsame an den evangelischen Beiträgen ist, daß der sakramental-priesterliche Sinn des kirchlichen Amtes in einer Weise wiederentdeckt wird, daß er zum Allgemeinen Priestertum nicht in einen Gegensatz tritt, sondern daß beides zusammen seinen Sinn in der Kirche als Kirche Christi hat. Die katholischen Beiträge zeigen, daß die zunächst zaghaft geäußerte Theorie von der Kollegialität des Bischofsamtes bereits beginnt, ihre Fruchtbarkeit zu entfalten; sowohl theologisch, sofern die Theologie des Amtes hier wirklich zugleich zu einer Theologie der Kirche wird, als auch in den praktischen Vorschlägen, wie das Bild einer kollegial erfaßten Kirche in ihrer Erscheinung deutlicher hervortreten könnte. Gerade das gehört ja auch zur Konzilsdiskussion. W. Breuning, Trier

Congar, Yves M.-J.: Tradition und Kirche. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1964. 162 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. von Joh. Hirschmann. IV. Reihe, Bd. 1b), kart. 4,50 DM.

In der ihm eigenen klaren, theologisch umfassenden und tiefgründigen und zugleich anschaulich lebendigen Art stellt Congar das durch das Zweite Vatikanum ins Licht gestellte Problem der Tradition so dar, daß es sowohl den Theologen informiert als auch den interessierten Nichttheologen zu fesseln vermag. Der Vorzug der theologischen Lösung C.s liegt darin, daß er nicht ein isoliertes Einzelproblem darstellt, sondern es vom Zusammenhang mit der Ekklesiologie her entfaltet. Zugleich ist es ein wertvoller Beitrag zur ökumenischen Theologie. W. Breuning, Trier

Brinktrine, Johannes. Die Lehre von den Letzten Dingen. Die Lehre von der Kirche. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1963 u. 1964. 176 u. 79 S., kart. 17,— DM, Lw. 21,— DM. Mit diesem Band, der sowohl die Eschatologie enthält als auch, sozusagen als Nachtrag, den dogmatischen Traktat über die Kirche, ist das Lehrbuch von Brinktrine zu einem glücklichen Abschluß gekommen. Die Vorzüge des gesamten Werkes — eine klar übersichtliche Darbietung und eine besonders beachtenswerte Sammlung der Traditionszeugnisse — gelten auch für diesen Abschlußband. Die relative Kürze des Kirchentraktats wird

ergänzt durch die frühere fundamentaltheologische Behandlung der Kirche aus der Hand des bewährten Verf. „Die Lehre von der Kirche“ ist auch in einem gesonderten kart. Bändchen (5,80 DM) erschienen. W. Breuning, Trier

Scheffczyk, Leo: Christliche Weltfrömmigkeit? — Essen: Fredebeul und Koenen-Verl. 1964. 67 S. (Wolfsburgreihe 9), kart. 3,80 DM.

Angeregt durch Teilhard de Chardin und in Auseinandersetzung mit ihm gibt der Verf. wertvolle Fingerzeige für eine Laienspiritualität, die heute nicht ein asketisches Problem am Rande ist, sondern in der rechten Zusammenordnung von direkter Gottbeziehung und einer Begegnung mit Gott im Dienst an der Welt eines der wichtigsten Probleme für den gläubigen oder glauben-wollenden Menschen ist. W. Breuning, Trier

Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. 6. Aufl., Bd. I, Halbbd. 1. Gott der Schöpfer. — München: Hueber 1962. XXIV, 612 S., Lw 29,80 DM, kart. 26,— DM.

Katholische Dogmatik. II, 2: Gott der Erlöser, 6., vermehrte Auflage. — München: Hueber-Verl. 1963. XII, 621 S., Lw. 32,80 DM, kart. 29,80 DM.

Katholische Dogmatik, vierter Band, erster Halbband: Die Lehre von den Sakramenten. 6., umgearbeitete und erweiterte Auflage. — München: Hueber-Verl. 1964. XXXII, 912 S., Ln. 44,80 DM, kart. 39,— DM.

Das anerkannte dogmatische Werk bedarf keiner besonderen Empfehlung mehr. Es sei aber dankend vermerkt, daß die jeweiligen Neuauflagen — es liegen hier vor: Schöpfungslehre, Christologie und Sakramentenlehre — nicht nur gelegentliche Schönheitskorrekturen bringen, sondern die geistige Beweglichkeit des Autors bezeugen, neue Forschungen und Gedanken wirksam in sein umfassendes Werk einzubeziehen. Es ist gut, daß ein solches Werk je auf den neuesten Stand gebracht wird. W. Breuning, Trier

Berning, Vincent, Neuenzeit, Paul, Schlette, Heinz Robert: Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit. — München: Anton Pustet-Verl. 1964. 92 S. (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen), kart. 7,50 DM.

In drei beachtlichen Beiträgen wird die Frage nach der Unveränderlichkeit der Wahrheit und der Geschichtlichkeit ihrer Äußerung untersucht. Berning behandelt die Geschichtlichkeit der Erkenntnis von philosophischer Warte her, Neuenzeit handelt über die Vielfalt biblischer Zeitvorstellungen, Schlette über das Problem der absoluten Geltung des Dogmas und einer jeweils notwendigen Dogmenentwicklung, gerade auch im Hinblick auf die Unveränderlichkeit und Unveränderlichkeit der Heilsaussage selbst. Das anspruchsvolle Thema wird jeweils von den verschiedenen Warten her gut nahegebracht und in seiner Bedeutung erschlossen. W. Breuning, Trier

Haas, Johannes: Der Ursprung des Lebens. Ergebnisse und Probleme der Biogeneseforschung unter besonderer Berücksichtigung der sowjetischen Forschungsergebnisse. — München: Anton Pustet-Verl. 1964. 421 S., Ln. 28,— DM.

Der bekannte Zellforscher stellt im weitaus größten Teil des Buches alle naturwissenschaftlichen Einzeluntersuchungen, Entdeckungen und Theorien dar, die sich mit der Frage nach der Entstehung des Lebens befassen. In einem letzten Kapitel legt er die Grenze der naturwissenschaftlichen Methode hinsichtlich der Lösung des Lebensproblems dar, das zu seinem umfassenden Verständnis der Metaphysik und der philosophischen Gotteslehre bedarf. Das Buch sei allen empfohlen, die sich über den derzeitigen Stand der Biologie hinsichtlich der Lebensfrage und über die eigentlich offenen und zu diskutierenden Probleme gründlich und gediegen informieren wollen. W. Breuning, Trier

Siewerth, Gustav: Die christliche Erbsündenlehre. Entwickelt auf Grund der Theologie des heiligen Thomas von Aquin. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1964. 94 S. (Christ heute, 5. Reihe, 4. Bändchen), brosch. 4,80 DM.

Wie wir aus dem Geleitwort von Hans Urs von Balthasar erfahren, sind diese Gedanken, die ursprünglich dem Buch von Feuerer „Adam und Christus...“ wegen eines damaligen Publikationsverbotes für S. anonym beigegeben waren (1939!), nun erstmalig unter dem Namen ihres Autors im Deutschen erschienen, nachdem S. selbst schon eine französische, aber nur wenig veränderte Ausgabe besorgt hatte. Die vielfach spürbare Auseinandersetzung mit dem damaligen Nationalsozialismus tut der gegenwärtigen Aktualität keinen Abbruch, ebenso wenig wie die Tatsache, daß das Werkchen vor der gegenwärtigen Neubearbeitung über das Verhältnis von Natur und Gnade geschrieben ist. Im Gegenteil, der so früh heimgegangene Philosoph S. hat hier mit der spekulativen Kraft seines Denkens einen auch heute noch beachtenswerten Beitrag für die Neubearbeitung der Theologie geleistet. W. Breuning, Trier

Kolping, Adolf: Katholische Theologie Gestern und Heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart. — Bremen: Schönmeyer-Verl. 1964. 431 S., Ln. 19,80 DM.

Das Buch erfüllt in knapper und übersichtlicher Weise zwei Aufgaben: einmal vermittelt

es die Einsicht in die geschichtliche Entwicklung der katholischen Theologie seit dem ersten Vatikanum mit ihren Einflüssen von innen und außen und den Zusammenhängen. Zweitens ist es eine nüchterne kurze Informationsquelle über die wichtigsten Theologen, Schulen, korporativen Einrichtungen und deren Organe und Veröffentlichungen. Das Buch kann also sowohl denen empfohlen werden, die eine kontinuierliche Zusammenschau über die Theologie seit dem Vatikanum suchen, als auch denen, die Einzelinformationen erhalten wollen.

W. Breuning, Trier

Flick, Maurizio S. I., Alszegehy, Zoltan S. I.: *Il Vangelo della grazia. Un trattato dogmatico.* — Roma: Libreria Editrice Fiorentina, 1964. 811 S. (Nuovo Corso di Teologia cattolica, Bd. 6), kart. o. Pr.

Die in Gemeinschaftsarbeit herausgegebene Gnadentheorie der beiden Professoren der Gregoriana (Rom) hält sich im Aufbau sowohl als auch in den wesentlichen Aussagen an die traditionelle Form der Gnadentheorie mit den Themen: Gnade im Verhältnis zur Natur, Vorbereitung der Rechtfertigung, Rechtfertigung, Leben des Gerechtfertigten. Die im Gnadentraktat der Vergangenheit allzu häufige Einseitigkeit spekulativer Behandlung ist durch die Einbeziehung der Schrift- und Vätertheologie überwunden, ohne daß die traditionellen Themen der Spekulation zu kurz kämen. Der Nachdruck liegt nicht auf den Aussagen bestimmter Schulen, sondern auf der von der Kirche als ihre Verkündigung sanktionierten Lehre. Neue Versuche werden berücksichtigt und teilweise bejaht (so z. B. in der Frage der Beziehung zu den göttlichen Personen), aber wo sie von der alten Tradition abweichen, mehr als Fragen zweiten Ranges angesehen (Vgl. etwa S. 519). So ist ein Werk entstanden, das nicht in erster Linie einer Weiterentwicklung dienen, sondern bisherige Mängel überwinden und klar und faßlich über die Grundlinien informieren will.

W. Breuning, Trier

Haibach-Reinisch, Monika: *Ein neuer „transitus Mariae“ des Pseudo-Melito. Textkritische Ausgabe und Darlegung der Bedeutung...* — Rom: Pontif. Academia Mariana Internat. 1962. XIX, 337 S., 5,— USA-Dollar.

Die Verf. legt eine neue Fassung des „Transitus Mariae“ nach Pseudo-Melito vor, der von Tischendorf als „Transitus B“ bezeichnet wurde. Für den bisher bekannten Text wählt die Verf. die Bezeichnung B<sub>1</sub>, die neue von ihr herausgegebene Fassung — beide gehen auf einen gemeinsamen Urtext zurück, lassen sich aber nicht aufeinander zurückführen — erhält die Bezeichnung B<sub>2</sub>. Die Textherstellung stellte wegen der Fülle sich überschneidender Handschriften eine schwierige und beachtliche Leistung dar. Literarkritische Probleme über Abhängigkeiten und Überlieferungsgeschichte werden so weit wie möglich angegangen, können aber nicht bis ins letzte aufgeklärt werden.

Kapitel 2 und 3 der Untersuchung, die 1954 als philosophische Doktordissertation eingereicht wurde, untersuchen den Einfluß der Transituslegende auf die lateinische Literatur des Mittelalters und auf die mittelhochdeutschen Dichtungen. Dabei kann die Verf. die besondere Bedeutung der von ihr edierten Fassung nachweisen.

Außer dem literarkritischen Wert der hier angestellten Untersuchungen und der gezeitigten Ergebnisse muß auf den beachtlichen frömmigkeitsgeschichtlichen Ertrag der Untersuchung hingewiesen werden, die in bescheidener und gründlicher Art dargeboten wird und auch als eine Förderung der theologischen Wissenschaft begrüßt werden kann. — Die im Nachtrag gebotene Auseinandersetzung mit den neueren Untersuchungen von Wenger hätte man sich aber in den Text eingearbeitet gewünscht, was auch nicht allzu viel Schwierigkeiten gemacht hätte.

W. Breuning, Trier

Ratzinger, Joseph: *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils.* — Köln: Bachem-Verl. 1964. 81 S., kart. 4,20 DM.

Nicht in der Form eines Berichtes über das Konzil, sondern in einer kurzen und anschaulich-ansprechenden Darstellung der theologischen Probleme, die hinter den Entwürfen und Beratungen sichtbar wurden, gibt R. seinen Rückblick auf die 2. Sitzungsperiode des Konzils. Daß die theologischen Intentionen des Konzils auf solche Weise nahegebracht werden, ist ein wichtiger Beitrag zum Gelingen des Erneuerungswerkes.

W. Breuning, Trier

Anciaux, Paul: *Das Sakrament der Buße. Geschichte, Wesen und Form der kirchlichen Buße. Mit einem Anhang über Ursprung und Bedeutung der Ablass.* Aus dem Niederländischen übers. v. H. Zulauf. — Mainz: Grünewald-Verl. 1961. 192 S., Lw. 11,80 DM. Der Verf. ist in der Fachtheologie durch seine Forschungen zur Geschichte des Bußsakramentes bekannt. Die daraus gewonnenen Einsichten befähigen ihn, ein zugleich belehrend darstellendes, als auch ein seelsorglich wegweisendes Compendium zu bieten, das sowohl dem in der Theologie Bewanderten als auch dem um theologische Bildung Bemühten etwas zu bieten vermag. Der ekklesiologische Bezug, der sich heute für die gesamte Sakramentenlehre als befruchtendes Ferment auswirkt, läßt gerade das Bußsakrament

in neuem Licht erscheinen. Zugleich gewinnen Ältere, verlorengegangene Erkenntnisse wieder neues Leben. Eine in diesem Sinne erneuerte Praxis kann sowohl die personale als auch die soziale Struktur des Bußsakramentes besser realisieren. Die stilistisch gute Übersetzung aus dem Niederländischen hat sich für das Werk sicher gelohnt.

W. Breuning, Trier

Schrift und Tradition. Hrsg. von der Deutschen Arbeitsgem. für Mariologie. — Essen: Driewer (1962). 282 S. (Mariologische Studien. Bd. 1.) Lw. o. Pr.

Mit der Thematik „Schrift und Tradition“ hatte die Tagung der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie“ im Jahre 1960 in Aachen sich ein Thema gestellt, das zwar auch in der Mariologie ein besonderes Interesse für sich beanspruchen kann, das aber — wie die Kontroversen auf dem Konzil gezeigt haben — ein Thema der gegenwärtigen katholischen Theologie überhaupt ist.

Die meisten Beiträge sind historischen Themen gewidmet. Franz Mußner beleuchtet die biblische Lehre von der Überlieferung der Parakletsprüche her. Albert Fries untersucht den Rang, der in der theologischen Beweisführung der Hochscholastik den dort verwandten loci theologici zukommt, unter besonderer Hervorhebung Alberts. Bruno Decker untersucht die Tragweite der thomanischen Überzeugung von der Suffizienz der Heiligen Schrift in Glaubensfragen.

Ein besonderer Akzent liegt auf der Interpretation des Konzils von Trient. Sie ist gewissermaßen der Kristallisationspunkt der Tagung. Sowohl ein in den Band übernommener Aufsatz von Heinrich Lennert als auch die Beiträge von Alois Spindeler und Nikolaus Henz versuchen die Glaubensentscheidung von Trient in dem Sinn zu interpretieren, daß „sacra scriptura et traditio“ zwingend im Sinn von „partim in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus“ zu interpretieren sei.

So sehr man die vorgebrachten Argumente beachten muß, scheint doch allein der Aufwand von Interpretationskunst nicht dafür zu sprechen, daß die durch Geiselman, Beumer u. a. inaugurierte Frage allein durch den Hinweis beantwortet werden könne, Trient habe die Frage schon definitiv entschieden.

Für die Theologie des 19. Jahrh. behandelt Nik. Henz die in Frage stehende Lehre bei einem Aachener Theologen: L. A. Nellesen, dessen Gestalt und Bedeutung für Aachen durch August Brecher näher profiliert wird. Hermann Joseph Brosch, der Leiter der Arbeitsgemeinschaft, behandelt die Frage bei nichtdeutschen Theologen des 19. Jahrh. Wie bei Nellesen neigt sich hier die Auffassung eindeutig der partim-partim-Auslegung zu. Eine differenziertere Sicht des Problems im Sinn einer einheitlicheren Zusammenschau vom Verhältnis „Schrift-Tradition“ finden wir bei Newman, dessen Lehre von Norbert Schifferers dargelegt wurde. Karl Wittkemper stellt Scheebens Lehre dar und urteilt zu Recht, daß Scheeben das Problem in der heute gestellten Form nicht kenne.

Eine sehr klare Einführung in die Problemlage hatte Heinrich Maria Köster den historischen Untersuchungen vorausgeschickt, die zunächst einen Überblick über die Problemlage geben will, aber auch sehr deutlich sich schon gegen die These Geiselmans entscheidet, wenn er auch durchaus sieht, daß die Frage von einer tieferen Ekklesiologie her auch tiefere Lösungen fordert.

Auf den ersten Blick hin überwiegt der Eindruck, die partim-partim-Auslegung bestimme stärker die Gesamtlinie des Buches. Wenn man aber den exegetischen Beitrag sowie die Beiträge über die scholastische Theologie und den Newman-Beitrag hinzunimmt, ergeben sich wichtige Differenzierungen. Insbesondere wird an den verschiedenen historischen Stufen (NT — Scholastik — Neuzeit) deutlich, daß eine bloße Interpretation von Trient nicht zum Ziel führen kann und daß die nachtridentinische, sog. traditionelle Auslegung nur für die Probleme in Anspruch genommen werden kann und soll, die in dieser Zeit gesehen wurden. Fragen von neueren und umfassenderen Aspekten her lassen sich nicht nur mit Hilfe der nachtridentinischen Auslegung lösen. Insofern war es schade, daß die spekulative Seite der neuen Fragestellung nicht eigentlich zu Wort kam. Aber auch so darf der Band in der Auseinandersetzung, die ja sine ira et cum studio gelöst werden muß, studienbeflissene Aufmerksamkeit für sich beanspruchen.

W. Breuning, Trier

Semmelroth, Otto, SJ.: Die Welt als Schöpfung. Zwischen Glauben und Naturwissenschaft. — Frankfurt a. M.: Knecht (1962). 134 S., Lw. o. Pr.

Das Büchlein verdankt dem Dialog der theologischen Schöpfungslehre mit der Naturwissenschaft sein Entstehen. Es handelt sich um Vorträge, die auf den Bonner Hochschulwochen des kath. Akademikerverbandes gehalten wurden. S. distanziert sich einerseits von einem Optimismus, der die Naturwissenschaft allgemein auf direktem Weg zum Glauben hin sieht, andererseits hält er ein offenes und fruchtbares Gespräch für möglich. Der Beitrag der Theologie zu einer personal-ganzheitlichen Erfassung der gesamten Wirklichkeit ist gut herausgearbeitet. Vielleicht hätte der Begegnung von Theologie und Naturwissenschaft ein bisweilen hörbareres Eingeständnis gedient, daß auch die Theologie Fehler einzugestehen hat.

W. Breuning, Trier

Régamey, Pie Raymond O. P.: Die Welt der Engel. — Aschaffenburg: Pattloch 1961. 125 S. (Der Christ in der Welt, V. Reihe, 4. Bd.), kart. 3,80 DM.

Der Verf. geht weder großzügig über die Entmythologisierungsschwierigkeiten des heutigen Menschen hinweg, noch bleibt er in einer einseitigen Apologetik stecken. Es geht ihm vor allem darum, dem modernen Menschen den Raum der Schöpfung zu erschließen, in dem die Existenz von Engeln sinnvoll erscheint. So bietet er eine Zusammenschau der kirchlichen Engellehre, die zugleich theologisch, aktuell und in der Form ansprechend ist.

W. Breuning, Trier

Casel, Odo: Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus

Jesus. Aus Schriften und Vorträgen. — Mainz: Grünewald-Verl. 1961. 428 S., Lw. 25,80 DM. Je mehr wir Abstand von den Kontroversen gewinnen, die Casel um seine Mysterientheologie geführt hat, um so unbefangener können wir die Bedeutung des Mannes erkennen. Seine Stärke lag weniger in der exakten Interpretation historischer Texte und Gegebenheiten, auch nicht in der begrifflich durchgefeilten Spekulation, sondern in seiner Intuition für den inneren Lebensgrund der Kirche. Hierin wurde er auf seine Art mit zum Baumeister für eine Erneuerung von Theologie und kirchlich sakramentalem Leben, dessen Ansätze heute vielfältig zu sehen sind. Diese Bedeutung Casels kommt im vorliegenden stattlichen Band, der zum großen Teil aus Ansprachen und Vorträgen Casels, dann aber auch aus schon veröffentlichten Aufsätzen von Frauen der Abtei vom hl. Kreuz in Herstelle zusammengestellt ist, gut zum Ausdruck. Die Texte wollen nicht in erster Linie eine Theorie begründen oder verteidigen, sondern „mystagogisches Wort“ sein. Gerade darin dürfte gewiß eine bleibende Bedeutung Casels liegen.

W. Breuning, Trier

Newman, John Henry: Entwurf einer Zustimmungslehre. Durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung v. Th. Haecker. — Mainz: Grünewald-Verl. 1961. XII, 428 S., Lw. 28,80 DM.

Die aktuelle Bedeutung Newmans ist allgemein anerkannt und braucht nicht erst begründet zu werden. Ebenso ist bekannt, daß „der Entwurf einer Zustimmungslehre“ ein Kristallisationspunkt im Werk Newmans ist. Was aber hervorzuheben wert ist: Die Beschäftigung mit dem Werk ist nicht nur für den Forscher lohnend, sondern der heutige Mensch findet sich mit seinen eigenen Problemen in diesem Buch wieder. Auch die Art ihrer Lösung bleibt aktuell. — Die einführende Haeckersche Übersetzung blieb die Grundlage der Neuausgabe, wurde aber in ihrer Terminologie auf Grund neuerer Forschungen verbessert. Wertvolle Verständnishilfe bieten die Anmerkungen des Herausgebers.

W. Breuning, Trier

Huenermann, Peter: Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier. — Freiburg und München: Alber (1962). XX, 170 S. (Symposion. 10.), kart. 15,90 DM.

Die Beschäftigung mit dem Theologen aus der Tübinger Schule rechtfertigt sich nicht nur aus allgemein theologiegeschichtlichem Interesse, sondern aus der Aktualität, den dieser frühe Versuch der verständnisvollen Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie für unsere heutige Fragestellung hat. Die Anthropologie stellt einen guten Ansatzpunkt dar, insofern sie bei Staudenmaier im trinitarischen und christologischen Schwerpunkt der gesamten Theologie verankert ist. Vor allem der volle trinitarische Aspekt, wie er der Offenbarung entnommen ist, hat Staudenmaier befähigt, den Idealismus als bloß menschlich-geistige Konstruktion zu überwinden, ohne die positiven Elemente zu verleugnen, die der Idealismus für ein volleres Verständnis des „Geistseins“ erarbeitet hat. Die vorliegende Arbeit geht in detaillierter Einzelinterpretation der inneren Entfaltung der Staudenmaierschen Philosophie und Theologie bis zu ihrer reifen Entfaltung nach. Die dankenswerte Arbeit erschließt den Zugang zu einem Theologen, der allein der Fülle seiner Schriften wegen nicht jedem zugänglich ist.

W. Breuning, Trier

Daniélou, Jean: Wege zu Christus. Aus dem Französischen übersetzt v. H. Broemser. — Mainz: Grünewald-Verl. 1962. 200 S., Lw. 13,80 DM.

Die kirchliche Christologie mußte sich allezeit gegen zwei Gefahren wehren: einerseits die der Auflösung des Christusgeheimnisses, indem man nur einen Aspekt aus der ganzen Wirklichkeit des sowohl geschichtlichen als auch gleichzeitig pneumatischen Christus herausgriff; andererseits, daß man zwar ein dem Wortlaut nach orthodoxes Bekenntnis zu Christus ablegte, dabei aber zu müde und träge war, die Fülle des Christusgeheimnisses in ihrer unerschöpflichen Vielfalt zu verkünden. Das Buch D.s ist ein sowohl wissenschaftlicher als auch kerygmatischer Versuch, das Geheimnis des ganzen Christus in seiner unausschöpfbaren Fülle angesichts der wissenschaftlichen und spirituellen Fragen der heutigen Theologie zu entfalten.

W. Breuning, Trier

Klimsch-Grabinski: Leben die Toten? Sind Verstorbene zurückgekommen? Nach eidlichen Aussagen und auf Grund sonstiger gut bezeugter Berichte. — Eupen-München: Marcus-Verl. 1962. 276 S., brosch. 13,80 DM, Lw. 15,80 DM.

Das Buch dient meines Erachtens weder dem Aufbau einer dem Glauben entsprechenden



Jenseitshoffnung noch einer nicht tendenzlösen, wissenschaftlich ernst zu nehmenden Sichtung okkultur Phänomene — trotz seiner guten Absicht. W. Breuning, Trier

### KATECHETIK — LITURGIEWISSENSCHAFT

Biemer, Günter: Die Berufung des Katecheten. Die Gestalt des christlichen Erziehers und Lehrers nach Kardinal Newman. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik.) — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1964. 126 S., kart. 7,80 DM, Subskr.-Pr. 6,80 DM

Seit langen Jahren fehlt auf dem deutschen Büchermarkt jede Monographie über den Katecheten. Diese Tatsache und das rasche Anwachsen der Katechetenzahl sind bereits eine Empfehlung für B.s Buch (vgl. 7). Vor allem ist das aber sein Inhalt; er macht es zu einer guten Gabe und Betrachtungsgrundlage für alle katechetisch Tätigen.

Der Verf. bietet zunächst eine knappe „Hinführung zu... Newman“ (13–16). Im ersten Kap. stellt er „Newmans religiöse Erziehergestalt“ vor (17–48, vgl. bes. 21: täglich einstündige Schriftlesung; 45: erzieh. Bedeutung der Frau; 46: Jugendliehe ist kein Kind). Das zweite Kap. beschreibt die „Wahrheit und ihre Dynamik“ nach Newman (49–60, vgl. bes. 55: Offenbarung und Kirche). Das eine zentrale Kap. des Buches ist das dritte über den „Künder der Offenbarungswahrheit“ (61–76). Es charakterisiert diesen als Diener und Zeugen der Wahrheit (vgl. bes. 66: mögliche Erfolglosigkeit des Wortdienstes; 71: Christ als Zeuge aus Erfahrung). Im vierten, ebenfalls entscheidenden Kap. (77–100) bespricht B. einige „Eigenschaften der Zeugenschaft“: Ansatz im Bereich des Personalen, Einsatz aus der Mitte, Ernst und Wagnis, Liebe und Weisheit, Leid, Gnade und Heiligkeit. Ein fünftes Kap. (101–110) bedenkt die „Auswirkungen der Zeugenschaft auf die Katechumenen“ (101), das sechste (111–118) weist einige Anklänge an und Weiterführungen von Gedanken Newmans in der zeitgenössischen, vorab deutschen Katechetik auf, Daten aus Newmans Leben (119), zwei Literaturverzeichnisse und ein Namenregister (121–126) schließen das Büchlein ab.

Deutlicher als sein Untertitel bekunden Überschriften und Inhalt seiner Kapitel: Newman hat nirgendwo expressis verbis umfangreichere Aussagen über den Katecheten gemacht, wohl aber solche über das christliche Wahrheitszeugnis im allgemeinen und über die kirchliche Predigtstätigkeit. Eine Studie über die Gestalt des Katecheten nach Newman muß also viele Mosaiksteinchen in einen weithin selbstgefertigten Gesamtentwurf einfügen. Das tut B. mit viel Akribie. Verständlicherweise kommt er dabei in manchen Passagen erheblich mehr zu Wort als sein Inspirator (vgl. z. B. 55; 77: „wenn er...“; 79; 81; 93–95; 98, Anm. 77; 103f). Ein Druckfehler fiel dem Rez. auf (77: Fragekomplex). An einer Stelle vermag er Newman nicht zu folgen (81: Martyrertod für ein Idol unmöglich?).

Wolfgang Nastainczyk, Mainz

Liturgie — Gestalt und Vollzug. Festschrift für J. Pascher. — Hrsg. v. Walter Dürig. — München: Hueber-Verl. 1963. 365 S., 2 Karten, 2 Bildtafeln. Lw. 28,— DM.

Die vorliegende Festschrift zum 70. Geburtstag des verdienten Liturgiewissenschaftlers Professor DDr. Joseph Pascher ist eine reiche Gabe, an der nicht nur der Jubilar seine Freude hat. 23 wissenschaftliche Abhandlungen von Kollegen, Schülern und Freunden spannen einen weiten Bogen liturgiewissenschaftlicher Forschung und nehmen bei aller Verschiedenheit der Thematik Bezug auf das, was im Titel der Festgabe als Ausdruck des Lebenswerkes Paschers aufleuchtet: „Liturgie — Gestalt und Vollzug“. Das Buch ist zugleich ein anschauliches Zeugnis für die oft entsagungsreiche Arbeit der Liturgieforscher, die mit der geschichtlichen und theologischen Erhellung liturgischer Gegebenheiten und Zusammenhänge erst die Voraussetzung für eine gesunde pastoral-liturgische Erneuerung geschaffen hat.

Unter den Autoren befinden sich neben den führenden Liturgiewissenschaftlern deutscher Zunge auch die Franzosen A. Chavasse und P.-M. Gy O. P. und der Italiener Borrelli. Manche der Beiträge enthalten wertvolle liturgiegeschichtliche Studien, andere sind mehr theologischen oder pastoral-liturgischen Inhaltes. In den mehr liturgierechtlichen Beiträgen von A. Scheuermann und K. Weinzierl wird erschreckend deutlich, wie sehr in der Vergangenheit auch die Liturgie eingespannt und eingeengt war in ein kanonistisch-kasuistisches Reglement mit teilweise falschen theologischen Akzenten — eine Tatsache, vor der als Hintergrund die liturgische Erneuerung der Gegenwart besonders überzeugend wirkt. Eine besondere Hervorhebung verdient der Beitrag E. Lengelings über die Taufwasserweihe der römischen Liturgie (176–251). Er ist nicht nur eine imponierende liturgiegeschichtliche Studie mit reichen Quellen- und Literaturnachweisen, sondern erarbeitet auch einen gut fundierten Vorschlag zu einer Neuformung des Ritus und seiner Einordnung in Osternachtfeier und Taufritus. Die postkonziliare Kommission wird sicherlich an diesen Studien nicht achtlos vorbeigehen. Die Festgabe schließt mit einem eindrucksvollen Verzeichnis der Bücher, Abhandlungen und Aufsätze Paschers.

A. Adam, Mainz

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

---

## PHILOSOPHIE

- Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen. Hrsg. v. Franz Wiedemann. — München: Anton Pustet-Verl. 1964. 397 S. Lw. 28,— DM.
- Siegmund, Georg: Nietzsches Kunde vom Tode Gottes. — Berlin: Morus-Verl. 1964. 80 S. kart. 3,90 DM.

## KIRCHENGESCHICHTE

- Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios. Hrsg. u. erl. v. Hermann Dörries, Erich Klostermann †, Matthias Kröger. — Berlin: de Gruyter-Verl. 1964. LXVI, 341 S. (Patr. Texte und Studien, hrsg. v. K. Aland u. W. Schneemelcher, Bd. 4.) Lw. 72,— DM.
- Kottje, Raymund: Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.—8. Jahrhundert). — Bonn: Röhrscheid-Verl. 1964. 137 S. (Bonner Hist. Forsch., hrsg. v. M. Braubach, Bd. 23) kart. 16,— DM.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Mußner, Franz: Der Jakobusbrief. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. XIII, 1) XXX, 238 S. Lw. 31,50 DM (Subskr. 28,— DM), brosch. 25,— DM.
- Schnackenburg, Rudolf: Von der Wahrheit, die freimacht. Gottes in der Bibel geoffenbarte und präsente Wahrheit. — München: Anton Pustet-Verl. 1964. 129 S. (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen) kart. 8,50 DM.
- Hempel, Johannes: Das Ethos des Alten Testaments. 2., ergänzte Aufl. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1964. XII, 343 S. (Beihefte z. ZAW, 67) Lw. 58,— DM.
- Loretz, Oswald: Qohelet und der alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theol. Thematik des Buches Qohelet. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1964. 348 S. kart. 32,— DM.
- Kruse, Heinz, SJ.: Die Heilige Schrift in der theologischen Erkenntnislehre. Grundlagen des katholischen Schriftverständnisses. — Paderborn: Bonifacius-Druckerl-Verl. 1964. 116 S. (Konfessionskundl. Schriften des J. A. Möhler-Instituts, Nr. 5) kart. 7,80 DM.
- Bibel im Jahr '65. Aufbruch zu den Quellen. Hrsg. v. Kath. Bibelwerk Stuttgart. — Nürnberg-Elchstatt: Sailer-Verl. o. J. 128 S. kart. 2,— DM.

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE — DOGMATIK — MORAL

- Berning, Vincent — Neuenzeit, Paul — Schlette, Heinz Robert: Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit. — München: Anton Pustet-Verl. 1964. 92 S. (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen) kart. 7,50 DM.
- Boelens, Wim L., S.I.: Die Arnoldshainer Abendmahlthesen. — Assen: Van Gorcum-Verl. 1964. 393 S. (Van Gorcum's Theol. Bibl., XXXVII) Lw. 28,50 DM.
- Von Gager, Friedrich E., Freiherr: Eheliche Partnerschaft. Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft. — München: Manz-Verl. 1964, vierte, erweiterte Aufl., 340 S., davon 72 S. auf Kunstdruckpapier mit 16 Bildtafeln und 30 anatomischen Abbildungen. Lw. 24,80 DM.
- Kolping, Adolf: Katholische Theologie Gestern und Heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart. — Bremen: Schünemann-Verl. 1964. 431 S. Lw. 19,80 DM.
- Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften. Hrsg. und eingeführt v. Leo Gabriel, übers. und kommentiert v. Dietlind und Wilhelm Dupré. Studien- und Jubiläumsausgabe, lateinisch-deutsch, Bd. I. — Wien: Herder-Verl. 1964. XL, 592 S. Lw. 26,— DM.
- Plault, Bernard: Was ist ein Sakrament? — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1964. 168 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. Hrsg. v. J. Hirschmann. VII. Reihe: Die Zeichen des Heils, Bd. 2) kart. 4,50 DM.

- Ratzinger, Joseph: Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Köln: Bachem-Verl. 1964. 81 S. kart. 4,20 DM.
- Reding, Marcel: Die Aktualität des Nikolaus Cusanus in seinen Grundgedanken. — Berlin: Morus-Verl. 1964. 79 S. kart. 5,80 DM.
- Rosmini, Antonio: Leitsätze für Christen. Eingeführt von Hans Urs von Balthasar. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1964. 88 S. (Sigillum 23) brosch. 4,80 DM.
- Schmaus, Michael: Wahrheit als Heilsbegegnung. — München: Hueber-Verl. 1964. 155 S. (Theol. Fragen heute, hrsg. v. M. Schmaus u. E. Gössmann, Bd. 1) kart. 5,80 DM.
- Siewert, Gustav: Die christliche Erbsündenlehre. Entwickelt auf Grund der Theologie des heiligen Thomas von Aquin. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1964. 94 S. (Christ heute, 5. Reihe, 4. Bändchen) brosch. 4,80 DM.
- Thielicke, Helmut: Theologische Ethik. III. Band: Entfaltung. 3. Teil: Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst. — Tübingen: Mohr-Verl. 1964. XXXI, 972 S. brosch. 57,— DM, Lw. 63,— DM.

#### KIRCHENRECHT — PASTORALTHEOLOGIE

- Panzram, Bernhard: Die Taufe und die Einheit der Christen. — Freiburg: Schulz-Verl. 1964. 28 S. (Freiburger Rektoratsreden. Neue Folge. Heft 37) kart. 2,50 DM.
- Aquaviva, Sabino S.: Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft. Aus dem Italienischen übertr. v. Eberhard Kenngott. — Essen: Ludgerus-Verl. 1964. XIV, 230 S. brosch. 18,80 DM, Lw. 22,80 DM.

#### KATECHETIK — LITURGIEWISSENSCHAFT

- Flurheym, M. Christophorus: Deutsches Meßbuch von 1529. Alle Kirchen Gesäng und Gebeet des gantzen Jars, von der halligen Kirchen angenommen, und bisher in löblichem Brauch erhalten... Faksimile-Ausgabe. In Verbindung mit R. Bellm hrsg. v. Theodor Bogler. — Maria Laach: Ars liturgica. 1964. 147\*, 224 S. Ld. o. Pr.
- Glanz, Luzia — Ulrich, Anna: Katechetischer Kommentar zum alttestamentlichen Teil des Glaubensbuches. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. 320 S. (Handbuch für die Glaubensunterweisung des 3. u. 4. Schuljahrs im Anschluß an das Glaubensbuch der deutschen Bistümer. Hrsg. v. Theoderich Kampmann, 1) Lw. 18,80 DM, kart. 15,80 DM.
- Kolbe, Ferdinand: Die Liturgische Bewegung. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1964. 174 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. Hrsg. v. J. Hirschmann. IX. Reihe: Die Liturgie der Kirche. Bd. 4) kart. 4,50 DM.
- Thome, Alfons: Unser Heil in Gottes Wort. Zur Theologie der Bibelkatechese. — Düsseldorf, Patmos-Verl. 1964. 202 S. (Katech. Studien) Lw. 19,80 DM.

#### VERSCHIEDENES

- Haas, Johannes: Der Ursprung des Lebens. Ergebnisse und Probleme der Biogeneseforschung unter besonderer Berücksichtigung der sowjetischen Forschungsergebnisse. — München: Anton Pustet-Verl. 1964. 421 S. Lw. 28,— DM.



## **Berckers Theologische Grundrisse**

**Band I: Prof. Dr. Joseph Höffner**

### **Christliche Gesellschaftslehre**

3. Auflage. 8°. 264 Seiten, Leinen 12,80 DM, kartoniert 9,80 DM

Das Buch ist das Werk eines nicht nur brillanten Systematikers, sondern zugleich eines Mannes, der gewohnt ist, seine Thesen an der politischen und ökonomischen Realität zu erproben.

Frankfurter Allgemeine Zeitung

Die Sprache des Buches ist wohlthuend klar und einleuchtend. Man kann das Buch uneingeschränkt empfehlen, da es zum Besten gehört, was es auf diesem Gebiet gibt.

Stimmen der Zeit

**Band II: Prof. D. Dr. Karl Hermann Schelkle**

### **Das Neue Testament**

Seine literarische und theologische Geschichte. Eine Einführung.

2. Auflage. 8°. 268 Seiten. Leinen 13,80 DM, kartoniert 11,80 DM

Vor allem aber füllt dieser Grundriß eine längst empfundene Lücke in der Reihe der Einführungen in das NT für Theologen und sonst am NT Interessierte, die einen nicht allzu fachwissenschaftlich belasteten und doch sachlich gründlichen Zugang zu den Schriften des NT suchen. Guter Erfolg ist dem Buch sicher beschieden und sei ihm von Herzen gewünscht.

Zeitschrift für katholische Theologie

**Band III: Dr. Otto Muck SJ**

### **Christliche Philosophie**

**Neu**

240 Seiten. 8°. Leinen 12,80 DM, kartoniert 9,80 DM

Dieser Grundriß will vor allem demjenigen, der nicht Fachphilosoph ist, eine Einführung in Fragen und Denken der Philosophie bieten. Zugleich soll mit grundlegenden Begriffen und Zusammenhängen vertraut gemacht werden, deren Verständnis für ein Studium der Theologie erforderlich ist.

Aus dem Vorwort

**VERLAG BUTZON & BERCKER - KEVELAER**

## **Neue Bücher aus dem Verlag Butzon & Bercker**

**Hans von Schönfeld SJ**

### **Das tägliche Schriftwort**

Kurze Schriftlesungen mit Kommentar für jeden Tag des Jahres.

229 Seiten. 9,2×14,5 cm. Plastik 7,80 DM

Der Autor ist als Schriftleiter der Zeitschrift „Mann in der Kirche“ bekannt. Diese Zeitschrift hat die Schriftlesungen in der vorliegenden prägnanten Form seit Jahren erprobt. Bei der zunehmenden Hinwendung zur Heiligen Schrift in Verbindung mit der anschaulichen Sprache des Verfassers wird dieses Buch viele Christen ansprechen.

**Hildegard Sennlaub**

### **Wohin ich auch gehe**

Gebete der Unruhe zu Gott. 152 Seiten. 11×19 cm.

Leinen 8,80 DM

Sind es Gebete? — Sind es Aufschreie eines Christen, der endlich einmal aus der Flachheit der üblichen Gebetstexte heraus möchte, um dem Herrgott ehrlich zu sagen, was in ihm brodelt? — Manche schockierenden Überschriften deuten darauf: Das Krematorium — Die Selbstmörderin — Der Unfall — Die Irren — § 218 — die uneheliche Mutter — Der Todessprung.

Die hier vorgelegten Gebete sind gleichsam Psalmen unserer Zeit, in denen unser Alltag und unsere Mitmenschen vor Gott getragen werden. Man sollte diese Gebete nicht nur zur persönlichen Erbauung mitsprechen, sondern gelegentlich auch im Gottesdienst verwenden. Die Gemeinde würde gewiß aufhören und beglückt spüren, daß hier ihre Wirklichkeit ausgesprochen ist.

Religion und Theologie

**Johannes Leppich SJ**

### **Atheistenbrevier**

Ein modernes Glaubensbuch. 384 Seiten 11×18 cm. Leinen 9,80 DM

Das Buch ist kein ethischer Knigge, kein trockener Kodex, sondern heißatmig und zeitnah. Es knistert darin die zündende Art des Verfassers, der nicht mit Glacéhandschuhen, sondern auf „Du“ die heutigen Probleme behandelt. Dieses Glaubensbuch, das einen langen Werdegang hat und immer wieder korrigiert und reformiert wurde, wendet sich an Atheisten und Suchende, an Christen anderer Bekenntnisse und an kritische Katholiken.

**Im Buchhandel erhältlich**

**VERLAG BUTZON & BERCKER - KEVELAER**



ENGELBERT NEUHÄUSLER

## **Der Bischof als geistlicher Vater**

*Nach den frühchristlichen Schriften*

104 Seiten. Leinen 8,80 DM. Kartonierte 6,80 DM

„Hat die Theologie bisher oft die funktionalrechtliche Stellung des Bischofs und dessen monarchischen Grundzug aus den Pastoralbriefen hergeleitet, so kann Neuhäusler in seiner Studie sich auf die paulinischen Hauptbriefe beziehen, wenn er den Bischof als den geistlichen Vater ansieht, der seiner Kirche in Stellvertretung göttlicher Vaterschaft das Brot des Evangeliums bricht — voll menschlicher Wärme, der Haltung des Paulus gegenüber seinen geliebten und umsorgten Gemeinden von Korinth und Philippi ähnlich. Im Bischof des Urchristentums neben seiner apostolischen Succession auch das Motiv des geistlichen Vaters nachgewiesen zu haben, ist Neuhäusler überzeugend gelungen.“

Paul Neuenzeit

GUIDO SCHÜEPP

## **Das Paradox des Glaubens**

*Kierkegaards Anstöße für die christliche Verkündigung*

291 Seiten. Leinen 28,50 DM

Die Kerygmata der Gegenwart stellt nicht mehr so sehr die Fragen nach dem „Was“ der Verkündigung, sondern nach dem „Wie“. Zwar hängen diese Fragen letzten Endes zusammen, aber den Verkündern der christlichen Botschaft ist doch in erster Linie ihre eigene Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft zum Problem geworden; denn Verkündigung im religiösen und erst recht im christlichen Sinn ist mehr als die Mitteilung einer objektiven Lehre, mehr als das bloße Weiterreichen von Informationen. Sie ist Existenzmitteilung, indirekte Mitteilung im Sinne der sokratischen Mäeutik.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift ist der Meinung, daß alle, denen das Amt der Verkündigung übertragen ist, im Werk Kierkegaards Hilfe und Handreichung für diesen Auftrag finden können. Hier finden sie nicht nur die Begrifflichkeit, die dem heutigen Existenzdenken und -fühlen eingeht, sondern sie werden auch in die hohe Kunst eingeübt, „als einzelner zum einzelnen zu sprechen“, was allein in der heutigen Massensituation noch fruchtbar ist.

IM KÖSEL-VERLAG ZU MÜNCHEN

# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SÄARSTR. 39 • TELEFON 2938

## Neuerscheinungen

### Handbuch der Pastoraltheologie

Band I, 448 Seiten, Leinen,  
Subskriptionspreis 48,— DM

### Wörterbuch zur biblischen Botschaft

912 Seiten, Leinen, Vorzugspreis bis  
31. Dezember 1964 88,— DM

A. Hänggi

### Gottesdienst nach dem Konzil

130 Seiten, kartoniert 9,80 DM

### J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi  
Trier-Hauptmarkt  
Fernruf 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung



MESSWEINKELLEREI

### Lentzen-Deis

5550 Bernkastel-Kues/Mosel  
Postfach 64

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für naturreine Weine  
der Mittelmosel

Pierre Babin

## Die Glaubenskrise der Jugend

228 Seiten, kartoniert 9,80 DM

Das Buch des französischen Religi-  
onspsychologen, das auf praktischen  
Erfahrungen und mehreren Be-  
fragungen fußt, erhellt ein dornen-  
volles Problem aller Jugendseel-  
sorger und Erzieher.

PAULINUS-VERLAG TRIER

